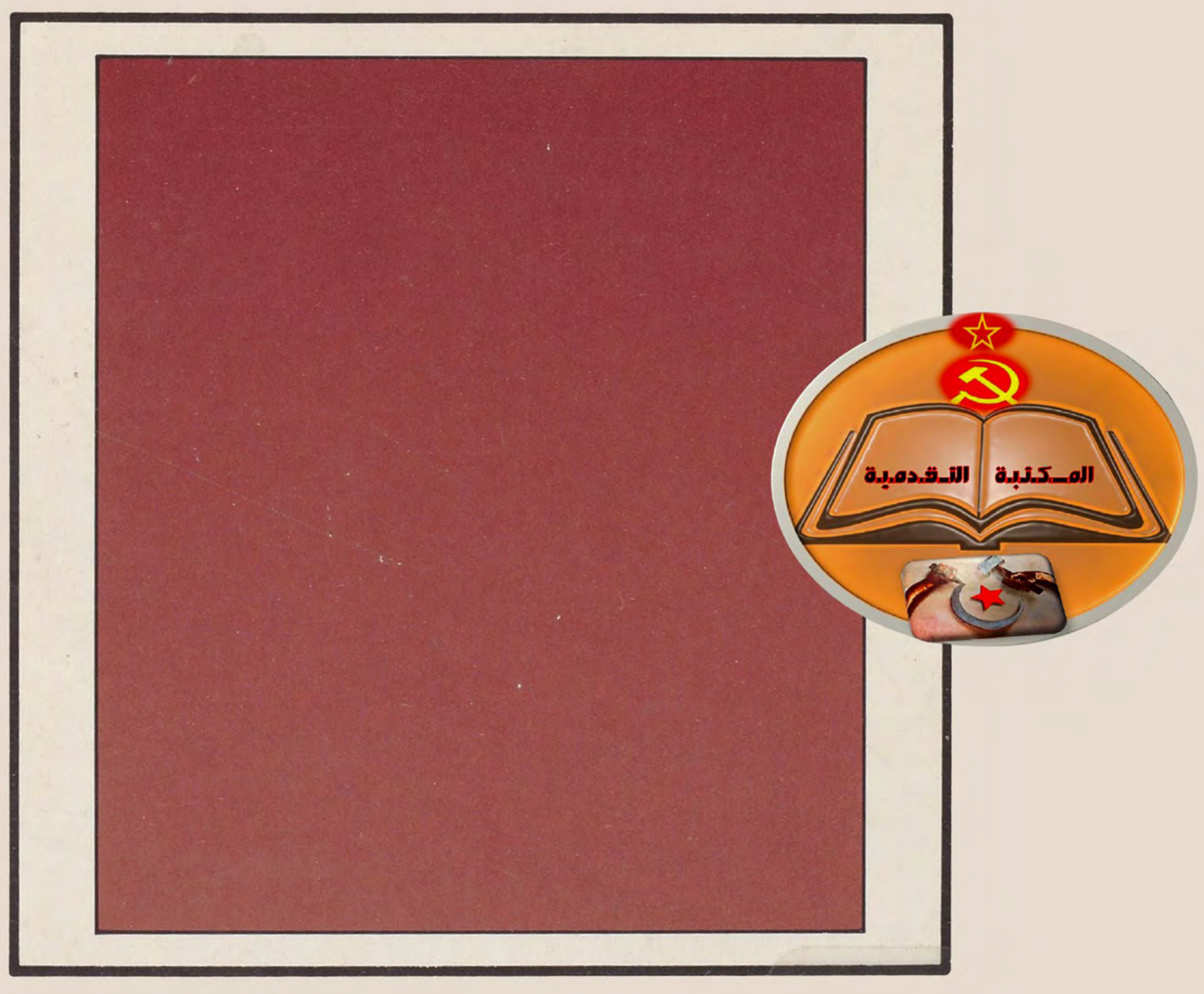
علم النفس الاجتماعي والتاريخ



تأليف : ب. بورشنيف ترجمة : هشام الدجاني - عبد الكريم ناصيف



علم النفس الاجتماعي والتاريخ

علم النفس الاجتماعي والتاريخ

تأليف : ب. بورشنيف

ترجمة : هشام الدجاني - عبدالكريم ناصيف





مقدمة

بعد فترة من الانقطاع الطويل عادت مشكلات علم النفس الاجتماعي تجتذب مرةً أخرى انتباه العلماء السوفيات. وقد حفّز على هذا الاهتمام المتجدّد اعتبارات المعرفة أساساً، والمهمات العملية للتربية الشيوعية.

لقد ضعفت إلى حدّ ما المناقشات الأوّلية للموضوع، ولأغراض علم النفس الاجتماعي الماركسي ـ اللينيني السوفياتي[1]. على أنه ينبغي ألاّ يُبنى على ذلك أن هذا الفرع الغضّ والواعد من المعرفة العلمية يفتقر إلى الاتجاهات والتوجهات المختلفة. فهذه لا بدّ منها كما في أي ميدان علمي آخر؛ ويُحكم عليها من خلال جدارتها لا من خلال ادعاءاتها.

وثمة نقطة أخرى تحتاج إلى توضيح سريع.

لقد قيل أحياناً إن علم النفس الاجتماعي ليس علم نفس، ولكنه فرع من نظرية المادية التاريخية يدرس المشكلات المنهجية أو الوقائع الملموسة لـ «الوعي اليومي» و«الرأي العام»، وإنه بهذه الصفة ينبغي ألاّ يُنسبَ إلى علماء النفس، لأنه يتعامل مع القوانين السوسيولوجية أكثر مما يتعامل مع القوانين السيكولوجية. ولكن لماذا يتمسك أنصار وجهة النظر هذه بـ «علم النفس»؟ إن علم الكيمياء له عدة فروع، يتحدَّد كل منها بوصفه المطابق (الكيمياء الفيزيائية، الكيمياء شبه الغروية، الكيمياء الإشعاعية، الكيمياء الحيوية، كيمياء المركبات الجزيئية الدقيقة). تُرى من يفكر بالقول إن أيّاً منها ليس كيمياء؟

وباختصار، إن معارضي علم النفس الاجتماعي يفعلون حسناً بإيجادهم اسماً أكثر مُلاءمة للنطاق الخاص باهتمامهم.

إن مقولات مثل «الرأي العام» و«الصراع الإيديولوجي» والمقولات المشابهة الأخرى ترتبط بالوعي الاجتماعي بالمعنى الواسع، وهي تتبع علم النفس ولكن بصورة جزئية. وعندما يكتب المؤلفون الغربيون عن «الحرب النفسية» فإنهم يشيرون أساساً إلى الصراع الإيديولوجي أكثر مما يشيرون إلى الصراع النفسي.

إن علم النفس الاجتماعي هو جزء من علم النفس. وهذه هي النقطة الأولى التي ينبغي توضيحها. وكما في الكيمياء، ثمة أوصاف وتحديدات مختلفة يمكن أن تُضاف لتحديد النظام مع بقاء علم النفس شاملاً.

إن محاولات الحيلولة بين علماء النفس وعلم النفس الاجتماعي مردُّها إلى الخوف من جعل القوانين الضمنية للعلاقات الاجتماعية نفسية. ولكن القوانين الاجتماعية لا يمكن جعلها نفسية إلاّ إذا كان ثمة قصد لجعلها كذلك. وإذا لم تتوفَّر معرفة موثوقة بالقوانين النوعية التي تحكم وجود المجتمع

---

(١) أنظر «مشكلات علم النفس الاجتماعي» (Problemy obschestvennoi psikhologii) ed. by. V.N. Kolbanovsky and B.F. Porshnev, Moscow, 1965. الذي يلخص المرحلة الأولى من المناقشات. وأنظر أيضاً B.D. Parygin في كتاب «علم النفس الاجتماعي كعلم»، لينينغراد ـ ١٩٦٥.

وتطوره. وعلم الاجتماع السوفياتي يستند إلى مدرسة الماركسية ـ اللينينية الخلاّقة، وهو اليوم غير معرّض لخطر التحوّل إلى علم الأحياء أو علم النفس، تماماً كما لم تتعرض العلوم البيولوجية ما بعد داروين للخطر بتدخل الكيمياء أو الفيزياء في القوانين الخاصة بالحياة وتطورها. فعالم الأحياء الشديد التخلّف وحده هو الذي يدير ظهره للكيمياء أو الفيزياء لأنهما يتعارضان مع علم الأحياء. وبصورة مشابهة يمكن أن يقال لأولئك الخائفين من إضفاء الصبغة النفسية على القوانين الاقتصادية الموضوعية: لا تضفوا عليها الصبغة النفسية، وأقصروا اهتمامكم على علم النفس، تماماً كعالم الكيمياء الحيوية الذي لا يصبغ قوانين داروين الحيوية حول الانتقاء الطبيعي بالصبغة الكيماوية. فهذه العلوم لا يُقصي أحدها الآخر.

ينبغي ألا ينفر أحدنا من الحقيقة القائلة إن علم النفس الحديث له جذر راسخ في العلوم الطبيعية. فالعملية الروحية والنفسية مرتبطة بسيكولوجية النشاط العصبي الأعلى. فعندما نقول «علم النفس الاجتماعي» نقول «علم النفس» ونشير هنا إلى علم يرتبط بالقوانين التي تحكم عمل الدماغ والشبكة العصبية.

إن جميع المفاهيم القائلة بعلم نفس بدون علم وظائف الأعضاء لهي مفاهيم غير علمية ومُناقضة للعلم لأنها مُناقضة للمعرفة الحديثة بما في ذلك تعاليم إيفان بافلوف الفيزيولوجية. والفهم الصحيح لآلية عمل الدماغ الإنساني، وخاصة «شبكة الإشارة الثانية»، سيُحبط محاولات بناء علم نفس اجتماعي سوفياتي لا يستند إلى علم النفس.

وعلم النفس الاجتماعي، كشأن علم النفس عموماً، هو ميدان فسيح مجاور لعلمَيْ التاريخ والأحياء.

وقد قال الفيلسوف الوضعي، أوغست كونت (Auguste Conte)، بذلاقة لسان إن الفرد هو، أولاً، جوهر حيوي (بيولوجي)، مادة علم الاحياء (الفزيولوجيا) وهو، ثانياً، جوهر اجتماعي، مادة علم الاجتماع، لذا كان مقتصراً على هاتين السلسلتين السببيّتين.

وقد اشتكى مؤخراً العالم النفساني، هنري فالون، عضو الحزب الشيوعي الفرنسي الذي توفي عام ١٩٦٢، من أن كثيرين يعتبرون علم الأحياء وعلم الاجتماع على طرفي نقيض وأن علم النفس ملحق بعلم الأحياء أو مدخل إلى العلم الاجتماعي، أو هجين علمي[٢]. وأكّد فالون على أن الديالكتيك الماركسي يبيّن أن علم النفس هو علم بيولوجي واجتماعي في الوقت نفسه، وعلم دراسة الإنسان ككل ضمن بيئته، والتفاعل الدائم بين الإنسان وبيئته والنضال الاجتماعي الذي يقرر شخصية الإنسان[٣].

هذا التحديد العام يصحُّ أيضاً بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي، الميدان الحدي الواعد الذي يدمج بين علمين كبيرين حديثين.

والعلاقة بين علم النفس الاجتماعي وما يسمَّى علم النفس العام، أو علم نفس الفرد، لهي علاقة يصعب كثيراً تحديدها. على أنها، كما يقال، تظل مسألة داخلية.

إن عبارة «علم النفس الاجتماعي» لا يقتصر استعمالها على المعنى الخاص فقط، بل يستخدم كذلك بالمعنى المنهجي العام الأوسع أيضاً. وبالمعنى الأخير فإن ما هو نفساني هو اجتماعي نظراً لأنه مقيَّد إلى حدّ بعيد بالبيئة الاجتماعية ـ التاريخية[٤]؛ وبالمعنى الخاص الأضيق، إن علم النفس الاجتماعي يتعامل مع النشاط النفسي للناس في مجموعة، في البيئة الجماهيرية، مما يميزه عن علم نفس الفرد بانعزاله النسبي أو بعلاقته مع فرد آخر.

---

(٢) H. Wallon, «Psychologie et dialectique materialisme», Societa, Guigno 1951, P. 243.

(٣) Ibid., P. 246.

(٤) See A.N. Leontyev, (Problems of Psychics Development), 2nd ed., Moscow, 1965.

وما يزال موضع جدل ما إذا كان ينبغي أن نعتبر علم النفس الاجتماعي الماركسي (بالمعنى الخاص) علم نفس ذا «نمط ثان» أي يقف إلى جوار علم نفس الفرد (علم النفس العام). هل التفاعل النفساني للبشر في بيئة ثانوية، بمعنى أنه تابع لنفسية كل فرد، أم أن الظواهر الاجتماعية ــ النفسانية هي التي لها مكان الصدارة، وهي الأعمق من النفسيات الفردية؟

ذلك أن الفرد هو نفسه اجتماعي يؤثر في علم النفس الاجتماعي الذي قد يبرهن في يوم من الأيام على أنه أساسي أكثر و«عام» أكثر من «علم النفس العام». ربما قد يجيب بمفرده، في يوم من الأيام باسم علم النفس. ولكنها مسألة تتعلق بالمستقبل البعيد. فعلم النفس الاجتماعي الماركسي علم فتي جداً، ومن السابق لأوانه كثيراً التنبؤ بمستقبله. وفي الوقت الحاضر تتنافس فروع علم النفس المختلفة من أجل إثبات تفوّقها. ولم يعد الجدل يتعلق بتصنيف هذه العلوم؛ إنه ضرب من التنافس الداخلي.

إن علم النفس الاجتماعي هو أساساً علم تاريخ. فالمظهر التاريخي هو حجر الزاوية بالنسبة له، تماماً كالأساس المادي الفيزيولوجي للنشاط النفساني، ذلك أنه يدرس الإنسان المتبدِّل (المتغير).

قال البابا بيوس الثاني عشر في خطابه إلى المؤتمر الدولي العاشر للتاريخ في روما عام ١٩٥٥: «إن عبارة «التاريخانية Historicism» تشير إلى نظام فلسفي لا يتجلّى في كل النشاط الروحي، والمعرفة، والدين، والأخلاق، والقانون إلاّ في صورة تطوُّر، ولهذا ترفض كل شيء ثابت لا يتغير، مطلق، وذا قيمة أزلية. هذا النظام لا يتَّفق بالطبع مع النظرة الكاثوليكية ومع أية ديانة تقر بإله ذاتي».

إن القول بأن التاريخانية لا تتفق مع الدين هو صحيح بصورة مطلقة. فلا شيء ثابت في الإنسان عدا تكوينه التشريحي والفيزيولوجي (بما في ذلك بالطبع دماغه). ولكن الطبيعة الخاصة للإنسان هي أن أداء هذا الأساس الثابت يختلف في مظاهره العليا، إنه يختلف إلى حد كبير في الواقع، حتى أن الوظائف يُمكن أن تنقلب إلى أضدادها لتبقى جنباً إلى جنب مع التبدُّلات والتحوُّلات في العلاقات الاجتماعية ـ التاريخية. وكذلك الدماغ، حيث القناعة بالوعي وبعمليات الدماغ يمكن أن تختلف بغض النظر عن أية تبدُّلات عضوية. فالدماغ يمكن أن يعمل وفقاً لأنظمة أدائيَّة مختلفة أو حتى متعارضة. وهناك العديد من الأمراض العصبية ليست أمراضاً بالمعنى الضيق للكلمة، ولا تنجم عن عدوى أو اضطرابات عضوية أو كيماوية للنسيج العصبي. والمقياس الذي يميز الحالة الطبيعية عن المرضية هو المقياس الاجتماعي ـ التاريخي الخالص. فبعض الحالات التي تعتبر الآن مرضية لم تكن تُصنَّف كذلك في القرون الماضية، والعكس بالعكس، ثمة أفراد يُعتبرون الآن طبيعيين كان من شأنهم أن يوضعوا في مصحات للمعتوهين أو المجرمين في الماضي. إن كيفية عمل الدماغ «بصورة طبيعية» لا يتقرر بالبيئة الطبيعية ولكن بالبيئة الاجتماعية[٥]، أي أن النشاط العصبي الأعلى محكوم بمبدأ التاريخية (Historicity).

ولهذا فإن علم النفس الاجتماعي وعلم التاريخ علمان مترابطان.

والعلاقة السببية بين الكائن الاجتماعي والوعي هي جذع المادية التاريخية.

والقول إن الكائن الاجتماعي يقرر الوعي هو مبدأ أساسي يفتح آفاقاً لا حد لها من العلم «والتطور الاجتماعي». وهذا ما ينبغي أن يُفسَّر بسعة إدراك، من الوجهتين الفلسفية والتاريخية الملموسة.

ما نود أن نعرفه هو كيف وبأيَّة طرق نوعية يقرر الكائن الاجتماعي الوعي. إن مغالطة المادية الاقتصادية هي في أنها تغفل العوامل الذاتية في التاريخ الإنساني. وإن الاكتشاف الماركسي للموضوعيّ يتطلب، دون رفض الذاتي، شرحاً لهذا الذاتي أيضاً.

إن علم النفس الاجتماعي يدرس الجانب الأكثر ذاتية للموضوعي؛ ونعني به النفسية المتبدِّلة

---

(٥) أنظر: **M. Foucault, Folie et déraison; histoire de la folie à l'âge classique (XVII - XVIII siècles), Paris 1961.**

تاريخياً للإنسان.

هل يصف المؤرخون النفسيات ويحللونها؟ قلة هم الذين يفعلون ذلك لسوء الحظ، ومع ذلك فإن التاريخ بدون نفسيات هو تاريخ بدون بشر أحياء. إنه تاريخ «مجرد من الإنسانية». والمؤلفات التي كُتبت حول تاريخ الحركة العمالية تصف الوضع الاقتصادي للعمال وتضم معلومات إحصائية ومعطيات تتعلق بأعدادهم، وبالإضرابات، وبتنظيمات وأحزاب الطبقة العاملة، والنضال الطبقي. إنها لا تعطي إلاّ القليل عن العمال. نحن نفتقر عادةً إلى دراسة عميقة عن العمال؛ وما نأخذه بدلاً من المادية التاريخية هو ضرب من السلوكية: دراسة للسلوك الخارجي للعمال لا تشير إلى سيكولوجيتهم.

صحيح أن المرء يمكن أن يعثر أحياناً على دراسات سيكولوجية عن مجموعة من المجموعات أو عصر من العصور. ولكن التحليل النفسي يهتم عادةً بالصفات التاريخية الفردية ويرمي إلى صورة سيكولوجية أكثر مما يرمي إلى علم النفس كعلم.

إن المؤرخين متخلفون في دراستهم للجوانب النفسانية والذاتية لأعمال الجماهير. ومع ذلك يقول الماديون الاقتصاديون الساقطون إن ردم هذه الفجوة سوف يؤدي إلى نفسنة التاريخ (psychologising) *. إن علم التاريخ الأصيل من شأنه أن يسبر جميع جوانب الواقع ويدرس القوانين النوعية التي تحكم مختلف مستويات وجوانب حياة الإنسان الاجتماعية. وأعمال لينين مثال كامل لكيفية دراسة ديناميكية العاطفة الجماهيرية والحقائق الاجتماعية ـ النفْسية الأخرى دون الخوف من «نفسنتها».

هذا النقص في أعمال المؤرخين كانوا على معرفة به بالتأكيد.

على أن ما ذكرناه لا يعني أن هذا الكتاب يُعنى بالأساليب المحسوسة لتطبيق علم النفس الاجتماعي مع مختلف موضوعات التاريخ المحسوسة. فنحن نحتاج في إبداع مثل هذه الأساليب إلى استقصاء نظري خاص.

ليس ثمة وصفات جاهزة لكيفية استخدام علم النفس الاجتماعي في التاريخ الحديث. ومما لا شك فيه أن الهدف الأقصى هو أن نساعد في بناء صياغة الإنسان الجديد للمجتمع الشيوعي، ذلك أن عبثية علم النفس الاجتماعي سوف تقاس في الحساب الختامي بالتصاقه بالحياة، بفائدته للبناء الشيوعي. وهذا يسقط الحاجة إلى أساس نظري خالص. على أن تأثيره يظل سطحياً بدون نظام علمي، وبدون شرح واضح للعناصر البسيطة والأفكار الأساسية، وبدون التعميمات المتعلقة بالأساس نفسه. ولا شيء يبعث على الضيق مثل أولئك العاملين العمليين الذين، في توقهم إلى التقدم، يلقون بالجانب النظري جانباً. وعلم النفس الاجتماعي الماركسي ـ اللينيني لن يكون على مستوى مهماته إلاّ إذا عمل كعلم أصيل ولم يعتمد على التأملات المجرَّدة.

على أية حال، إن علم النفس الاجتماعي المدروس من قبل علماء النفس والمؤرخين في الماضي هو مختبر عملاق لدراسة وتَفحُّص الأفكار التي نحتاجها في ممارستنا المعاصرة. فبناء العلاقات الشيوعية وايجاد الإنسان الجديد لا يتطلبان الملاحظات والتوصيات فقط، بل يتطلبان كذلك الاستقصاء الجوهري. ومما يحفِّز اهتمامنا بالجوهريات أيضاً العنصر الذاتي المركَّب في النضال الاجتماعي في الدول الرأسمالية والدول الوطنية الفتية. وينبغي على أولئك الذين يريدون علم نفس اجتماعياً ماركسياً حقيقياً أن يتذكروا دوماً أنه كلما كان الأساس أعمق كان الصرح أكثر صلابة.

يبقى على المؤلف أن يضيف أنه استعرض الاتجاهات الرئيسة في علم النفس الاجتماعي الغربي المعاصر. وهي اتجاهات عديدة ذات أساليب وأفكار متنوعة[٦]. والصفة المشتركة بينها أنها ليست

(*) أي تفسير التاريخ على أساس نفسي / سيكولوجي.

(٦) حول الموضوع ينصح بقراءة وقائع المؤتمر الحادي عشر الدولي لعلماء النفس في موسكو. كما يمكن الوصول إلى فكرة كافية عن المسائل النظرية الرئيسية من:

اجتماعية بالمعنى الكامل للكلمة. وليست المجتمعات والمجموعات الإنسانية مادة موضوعاتها، بل الأفراد، حيث تلتقي في ذلك جميعها.

وهذا الكتاب عرض لأفكار حول محاولات المؤلف إيجاد نظرة مختلفة كلّياً.

= A. Lévy, La psychologie sociale, Choix de textes fondamentaux, Paris, 1965.

ومن بين الملخصات العامة الأخيرة أنظر:

I. Maison - Neuve, La psychologie Sociale, Paris, 1964; I. Stoetzel La psychologie sociale, Paris, 1963.

الفصل الأول

العلم اللينيني حول الثورة وعلم النفس الاجتماعي

١ ـ ألصق بالحياة

يفرض ف. أ. لينين على الثوري، الشيوعي، أن يُظهر «الاتزان والإخلاص المتوهِّج»[٢].

والماركسية هي مفهوم علمي دقيق عن قوانين وعمليات الحياة الاجتماعية. إنها تجمع بين الفكر المجرَّد والمعرفة المحسوسة. إنها حلم وعاطفة في الوقت نفسه. كتب لينين في ما العمل؟. «ينبغي أن نحلم! كتبت هذه الكلمات وتنبهت». لقد تصور ديمقراطياً ـ اشتراكياً صارماً يسأله هل للماركسي أي حق في أن يحلم، وهو يعلم أن البشرية، وفقاً لما قال ماركس، تضع بنفسها دوماً المهمات التي تستطيع حلها وأن ذلك النهج هو عملية نمو مشكلات الحزب التي تنمو إلى جانب الحزب؟ أجاب لينين على هذا السؤال الصعب باقتباس من بيزاريف حول طبيعة وضرورة وجود ثغرة بين الواقع والحلم السابق، وإلاَّ ما كان بوسع المرء أن يتخيل أي دافع يمكن أن يحرِّض الإنسان على إنجاز أعماله العظيمة في الفن والعلم والحياة العملية. كتب بيزاريف: «إن الفجوة بين الأحلام والواقع لا تضير إذا ما كان الشخص الحالم يعتقد جاداً بجلمه، ويراقب الحياة بانتباه، ويُقارن ما بين مشاهداته والقصور التي يبنيها في الهواء، وإذا ما كان، عموماً، يعمل بوعي من أجل تحقيق أحلامه. إن كان ثمة علاقة بين الأحلام والحياة فكل شيء عندئذ على ما يُرام». ويستنتج لينين هنا: «ومثل هذا النوع من الأحلام هو نادر لسوء الحظ في حركتنا»[٣].

إن آلاف السنين من الثقافة الإنسانية هي تجسيد لأحلام مُنحت الحماسة الشديدة والإخلاص، وُشدت، ولو بخيط رفيع، إلى الواقع. والنحّات أو المهندس المعمار يظلّ يتأمل ويُنعم النظر في الخصائص الطبيعية للحجر حتى يجد الخيط الواصل ما بين خياله والواقع. وعندئذ فقط يجد خياله التعبير الواضح والنهائي. لقد كانت رغبة الإنسان في إعادة خلق نفسه والحياة الاجتماعية معاً أقوى بكثير من كل إنجازاته الخلاّقة الأخرى.

لم يكن لينين عالم نفس اختصاصياً، ومع هذا فقد تجاوب بسرعة ودقة مع أعمال

---

(١) كتب هذا الفصل بمساعدة المرشحة في العلوم التاريخية ا.م. لوكومسكايا.

(٢) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 32, P.327

(٣) Ibid., Vol. 5, P.509

سيخونوف حول علم النفس في كتابه (**من هم «أصدقاء الشعب» وكيف يقاتلون الديمقراطيين - الاشتراكيين**).

كتب لينين عن سيخونوف يقول: لقد نبذ هذا، العالم النفساني، النظريات الفلسفية حول الروح وشرع يُعدّ دراسةً مباشرةً حول القوام المادي للظواهر النفسانية - العملية العصبية[٤]». لقد لاحظ لينين أن الجميع كانوا يتحدثون عن نظرة سيخونوف الراديكالية الجديدة إلى علم النفس وتحليله الناجح للعمليات السيكولوجية التي كان تفسيرها متعذراً سابقاً. وهذا يبيِّن أن لينين كان يتابع الاتجاهات الماديِّة المتقدمة لعلم النفس الروسي. ولكنه كان عالم نفس بمعنى آخر، بقدر ما تطلبت الثورة البروليتارية، وقضية الحزب، من معرفة حية واضحة بروح الشعب. ومن الحقائق ذات الأهمية الأولى بالنسبة للسيكولوجيين أن لينين قد أنار أعماله بتنوع واسع النطاق من الملاحظات الواقعية والحماسية التي تدعو للدهشة تتصل بإطار العقل، وبالتبدل النفسي وحالة مختلف طبقات المجتمع في فترات مختلفة.

كذلك كثيراً ما أشار الماركسيون الشيوعيون والديمقراطيون- الاشتراكيون المنشفيك إلى سيكولوجية مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية. ولكن الغريب أن انتباههم انجذب كليةً تقريباً إلى تلك النقاط في علم النفس الاجتماعي، التي كانت، في رأيهم، ذات دلالة على الافتقار إلى المتطلبات السيكولوجية - الاجتماعية الأساسية للعمل الثوري السريع. وأعمتهم خططهم النظرية عما عدا ذلك. ومما له أهمية في هذا الصدد خلاف لينين مع ستروف حول ما إذا كانت «الظروف الاجتماعية - النفسية»[٥] المذكورة موجودة من أجل ثورة في روسيا.

كان ستروف يعارض الشعار الداعي إلى ثورة مسلَّحة على أساس أن الدعاية الجماهيرية للبرنامج الديمقراطي كفيلة وحدها بخلق الظروف الاجتماعية - السيكولوجية الضرورية لها. أما لينين فقد شرح بأن مثل هذا الموقف، في وقت بدأت فيه الثورة، كان يعني تراجعاً لا تستفيد منه سوى البورجوازية الليبرالية. وقال شارحاً: «تماماً كما جرى في برلمان فرانكفورت عام ١٨٤٨، حيث كان المتبجحون البورجوازيون مشغولين بترتيب الحلول والتصريحات والقرارات، المتعلّقة بالدعاية الجماهيرية وإعداد الظروف الاجتماعية - السيكولوجية، عندما كانت المسألة مسألة صدّ القوات المسلحة للحكومة، وعندما وصلت الحركة إلى ضرورة النضال المسلح[٦]». وطالب الثوري - الاجتماعي بيشيخونوف أن يشطب استبدال الملكية بالجمهورية من «البرنامج»: «ينبغي أن نقدر العالم النفسي... فالفكرة الملكية ضاربة الجذور في عقل الجمهور»، وقال أيضاً «على المرء أن يأخذ بعين الاعتبار نفسية الجماهير»، «إن قضية الجمهورية تتطلب الحذر الشديد». هذه السيكولوجية عارضها لينين بقوة. وقال إن بيشيخونوف بدلاً من التحامل على الملكية «يبرر السوط لأن ألف سنة من التاريخ خلفه». وشرح لينين بأنه ينبغي محاربة الغرائز الطبقية المعيقة للثورة بدلاً من المساعدة على نموها[٧].

(٤) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. I, P.144.

(٥) Ibid., Vol. B, P.550.

(٦) V. I.Lenin, Collected Works, Vol. 9, P.69.

(٧) Ibid., Vol. 11 P.201 - 203

كان يتفحص حتى أبسط علامات العاطفة الثورية وفرص تضافرها. وكان ثاقب النظر بالنسبة للظواهر الاجتماعية البالغة العمق والظواهر التي يمكن إدراكها بالحسِّ المجرَّد، مبرهناً على أن تفكيره كان يتكيَّف على نحو صحيح مع الواقع. كما كان يقظاً دوماً من الناحية السيكولوجية، سواء في أوقات مدّ الثورة أو جزرها، قبل ثورة أكتوبر وبعدها.

إن ما كان يفكر به الشعب ويشعر به يعكس «سيكولوجية الشعب» ولهذا كان ينبغي أن يدرس. في عام ١٩٢٠ كتب لينين: «ينبغي أن نتعلم الاقتراب من الجماهير بصبر وحذر كي نكون قادرين على فهم الملامح المميزة في ذهنية كل طبقة..[٨]». إن الظروف الاقتصادية والاجتماعية تخلق في كل طبقة وفئة ومهنة سمات نفسية معينة. وهذا سبب إصرار لينين على أن يضمن الجانب النفسي في تعريف طبقة البروليتاريا. فقد أشار إلى أن عبارة «عامل» ينبغي أن تُعرَّف «بحيث لا تتضمن إلاَّ أولئك الذين يتمتعون بعقلية بروليتارية من خلال ظروفهم الحياتية نفسها. وهذا لا يتأتى إلاّ إذا كان الأشخاص المعنيّون يعملون في مصنع لسنوات عديدة، لا لبواعث خفية، بل بسبب الظروف العامة لحياتهم الاجتماعية والاقتصادية[٩]».

كان لينين ينظر إلى عواطف الشعب وسيكولوجيته وحالته النفسية في كل مسألة من المسائل. وكثيراً ما تصادفنا في رسائله الوصية التالية: «نرجو أن تكتبوا بسرعة ودعونا نعرف المشاعر الكامنة في هذا الصدد[١٠]». وثمة تصوير آخر: فقد أكَّد لينين على أن مساعد العامل ينبغي أن يتعلم من خلال أكثر العمال تأثيراً وبروزاً «كيف جوبهت المسائل، وماذا كان العمال **يفكرون** إزاءها، **وكيف كان مزاج الجماهير**[١١]». وكان يسجِّل مصادر المعلومات حول علم النفس الاجتماعي، المعرفة التي لا بد منها لتوجيه حركة الجماهير. ولم يغفل مصادر الأعداء. «ينبغي بذل كل جهد لجمع ودراسة والتأكد من صحة هذه المعلومات الموضوعية المتعلقة لا بسلوك وطباع الأفراد أو المجموعات، بل بسلوك وطباع **الجماهير**، معلومات مستقاة من صحف مختلفة **ومعادية**، معلومات يمكن لأي شخص مثقف أن يتأكد من **صحتها**.

من مثل هذه المعلومات فحسب يستطيع المرء أن يتعلم ويدرس حركة طبقة من الطبقات[١٢]».

وقد كانت ملاحظات لينين الاجتماعية النفسية تنعكس في تحديده للعلاقة بين الحزب والشعب: «تعمَّق في الأشياء. اعرفْ **الحالة النفسية** للشعب. اعرفْ **كل شيء**. تعلَّم أن تفهم الجماهير. طوِّر النظرة الصحيحة. اكتسب ثقتهم المطلقة[١٣]».

لهذا ينبغي على علم النفس الاجتماعي الماركسي - اللينيني، قبل أن يتفحص قوانينه

---

(٨) **Ibid., Vol.31, P.192.**

(٩) **Ibid., Vol.33, P.257.**

(١٠) **Ibid., Vol. 34, P. 153.**

(١١) **V. I. Lenin, Collected Works, Vol.18, P.425.**

(١٢) **Ibid., Vol.20, P.382.**

(١٣) **V.I. Lenin, Collected Works, 5th Russian Ed. Vol. 44, P.497.**

وظواهره الخاصة، أن يتفحص كبداية الملاحظات التي أبداها لينين في نطاق مرحلة كاملة من الممارسة الثورية بوصفها جزءاً من «علم الثورة» الخالد الذي وضعه.

٢ - العفوية والوعي

حاول ماركسيون بارزون، أمثال أنطونيو لابريولا أو أوغست بيبيل، أو روزا ليكسمبورغ أو ج.ف. بليخانوف، في تبسيطهم وشرحهم للمادية التاريخية، أن يسبروا بالطرق المحسوسة **الآليات** الممكنة لقانون «الكائن الاجتماعي يقرر الوعي». وقد لاحظوا جميعاً بصورة متقاربة أن السيكولوجية الجماهيرية، على الرغم من أنها تبدو محيِّرةً، هي عنصر ضروري لهذه الآليات، ذلك أن الوعي الجماهيري لا يتألف من الإيديولوجيا فحسب؛ أي النظريات ووجهات النظر، والأنظمة، بل يتألف كذلك من علم النفس. وإهمال الجانب النفسي يؤدي إلى فهم ساذج **للأساس وللبناء** الفوقي. فمن المستحيل أن نستدل بصورة حاسمة، من حالة اقتصادية معينة، على الاتجاهات والأنظمة الفلسفية والدينية والجمالية السائدة بين الناس. لقد حاول بعض مؤرخي الثقافة، ومن بينهم بيرفيرزيف وفريتشه، أن يقدموا مقاييس تمثيلية مبسَّطة عاكسة. لقد حاولوا، على سبيل المثال، أن يعزوا نمط كاتدرائية القديس بازل في موسكو إلى اختلاف الألوان ووفرة البضائع المباعة في الميدان الأحمر. أما الماركسيون الأعمق فكراً فقد عارضوا على الدوام الفكرة المبسَّطة للأساس، المعكوسة في البناء الفوقي، مبيِّنين أن العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية تقرر بالدرجة الأولى النواحي المستترة وغير المنظمة من الوعي الجماهيري أكثر مما تقررها الإيديولوجيا.

وقد وضع بليخانوف نظرية مفادها أن التبدلات في النفسية الإنسانية قد جاءت لرأب التقدم الاجتماعي - الاقتصادي للفجوة بين التقدم الاقتصادي وتاريخ الثقافة بالمعنى الأشمل. ويرى أنصار هذا المفهوم أن الأفكار والثقافة تجسيد لعلم النفس الجماهيري. ويقسم بليخانوف، في كتابه **مقالات حول تاريخ المادية**، المجتمع إلى خمسة عناصر يتوقف بعضها على بعض: «المرحلة المعينة لتطور القوى الإنتاجية؛ علاقات الناس في عملية الإنتاج الاجتماعي التي تقررها المرحلة المذكورة من التطور؛ شكل المجتمع الذي يعبِّر عن هذه العلاقات الإنسانية؛ الطبائع والعادات المتوافقة مع هذا الشكل من أشكال المجتمع؛ الدين والفلسفة والأدب والفن التي تعكس القابليات والأذواق والأهواء الناشئة عن الظروف المذكورة[١٤]». وكان بليخانوف يُصرُّ على أن الرابط الذي سُمي هنا «الطبائع والعادات» (وأطلق عليه في مكان آخر اسم «العاطفة السائدة والحالة النفسية») والذي يمكن تعريفه بصورة أوسع بعلم النفس الاجتماعي، هو رابط ضروري لأي استقصاء علمي لتاريخ الأدب والفن والفلسفة.. إلخ. كتب بليخانوف: «إن فهم تاريخ الفكر العلمي لبلد ما أو تاريخ فنه

---

(١٤) G.v. Plekhanov, Selected Philosophical works in 5 volumes, Vol.2, Moscow, 1956, P.171.

يتطلب أكثر من مجرد معرفة اقتصاده. ينبغي على المرء أن ينتقل من الاقتصاد إلى دراسة وفهم أوثق لعلم النفس الاجتماعي، إذ بدونهما لا يمكن أن يتحقق تفسير مادي لتاريخ الإيديولوجيات [١٥]».

وفي موضع آخر صاغ بليخانوف هذه الفكرة بصورة أكثر إحكاماً، حيث قال: «جميع الإيديولوجيات تنشأ عن جذر مشترك.. علم النفس المعاصر [١٦]».

لقد كان بليخانوف والماركسيون الآخرون على حق: فالإيديولوجيا الجديدة لا تنشأ عن التبدلات الاقتصادية، بل عن النفسية الجماهيرية، بوصفها تجسيدها التصوري. وبصورة مقابلة، تمارس الإيديولوجيا تأثيراً قوياً على النفسية الجماهيرية، كلاهما يتفاعل مع الآخر. وإذا ما اعتبرنا الإيديولوجيا مجرد تجسيد للنفسية الجماهيرية فسوف نفقد النظر إلى الاستمرارية والعلاقة الداخلية المتناسبة في تطور الإيديولوجيا من مرحلة إلى مرحلة. ومن الواضح أن الأصح أن نفترض أن كل واحد من جانبي الوعي الاجتماعي ـ النفسي والتصوري ـ له بنيته ونظامه الخاصان [١٧]. بيد أن الظواهر الاجتماعية ـ النفسية الناشئة عن هذا الأساس الاجتماعي ـ الاقتصادي أو ذاك هي التي تُملي أو تحدد تطور الأفكار.

إن علم النفس متصل دوماً بمجال النشاطات الإنسانية (بما في ذلك الكبت والقمع)، أما الإيديولوجيا المجرَّدة من السيكولوجيا فهي ليست إلاً وجهة نظر للعالم. إنها تمتد إلى عالم من الأفكار، والانطباعات، والأعراف والعادات الاجتماعية. الإيديولوجيا بدون علم نفسي هي مجرد فينومينولوجيا للثقافة، بينما اجتماعهما معاً يعني تاريخ الثقافة. وعندما تكتسب الأفكار قوة تأثير على الجماهير تتغلغل في نفسياتهم؛ أي في مجال سلوكهم. وبصورة مشابهة، عندما تكون فكرة من الأفكار حافزاً للفرد على سلوك ما، تكون أكثر من مجرد فكرة، تكون دافعاً نفسياً. إن الإيديولوجيا تكتسب القوة الاجتماعية ـ التحريض أو القمع ـ من خلال علم النفس وحده والتبدل في الإيديولوجيا، كأي عملية أخرى، يأتي من خلال هذا العلم وهو مشروط به. وبالعكس، فإن علم النفس يُجاور السلوك (على الرغم من أن بعض أشكال السلوك هي آلية وانعكاسية)، إذ لا يوجد علم نفس خارج نطاق السلوك. وعلم النفس يمكن أن يكون وثيق الصلة أو ضعيفها بوجهة النظر عن العالم؛ وفي الحالة الثانية يكون غير واع ومجرد دافع تلقائي للسلوك. والحق أن علم النفس الاجتماعي تتخلله دوماً، ولو بصورة غامضة، بعض الإيديولوجيا.

وقد أكد لينين على أن المشاعر والطبائع والغرائز؛ أي الحالات النفسية لمختلف الطبقات والجماهير الناجمة عن وضعهم الاقتصادي ومصلحتهم الاقتصادية الأساسية، هي المصدر الرئيسي للظواهر الاجتماعية ـ النفسية. ولن يصغي الشعب للدعاية المجردة من الرؤية الاقتصادية. قال لينين: «تنجذب الجماهير إلى الحركة وإلى المشاركة بقوة فيها، إلى

---

(١٥) G.V. Plekhanov, Op. Cit, Vol.2, P.247.

(١٦) Ibid; Vol.3, P.180.

(١٧) أنظر م. غاك: تعليم الوعي الاجتماعي على ضوء نظرية المعرفة، موسكو، ١٩٦٠.

تقديرها تقديراً عالياً، وإظهار البطولة والتضحية بالذات وحماية وتكريس القضية الكبيرة عندما تعمل فقط على تحسين الوضع الاقتصادي لأولئك الذين يعملون»[١٨]. وإهمال المطالب الاقتصادية يعادل «التخلّي عن المصالح الإقتصادية التي تملي على جماهير المضطهدين والمهددين والأميين أن يعلنوا نضالاً عظيماً غيرياً لا مثيل له»[١٩]. «إن الثورة لا تقوم بسبب حفنة من السياسيين البورجوازيين تتذمر وتحضّ، بل بسبب الملايين من «الناس البسطاء» المساقين إلى اليأس؛ ففي أعماق الجماهير البروليتارية تنضج الثورة الديمقراطية بهدوء»[٢٠]. إن الشروط الاقتصادية تحدد سلفاً ومعاً السلبية السياسية المؤقتة، وتَعطُّش مختلف الطبقات للثورة والاشتراكية. وهكذا «يجعل الموقف الاقتصادي بالذات جماهير البورجوازية الصغيرة ساذجة بصورة تدعو للدهشة.. فهي لا تزال نصف نائمة»[٢١]، بينما يجد الديمقراطيون الاشتراكيون في الجماهير البروليتارية الدافع الطبيعي و«الغريزي نحو الاشتراكية»[٢٢].

ولا يتحاشى لينين كلمات مثل «الغريزة الطبقية» و«غريزة الطبقة الثورية»، و«الغريزة الثورية» و«الشعور الطبقي» والشعور.. إلخ. وهو يفهم الغريزة على أنها المجال الاجتماعي - النفسي أكثر مما هي المجال البيولوجي. وقد أوجد العديد من التعبيرات المناسبة ليدل على هذا النطاق الأكثر بدائية وذاتية من الحركة الاجتماعية، أو بالعكس، الجمود. وهو يحلل وضع العمال المقهورين المكروهين من جلاديهم ويرسم الاستنتاج المهم التالي: «في نموذج الجماهير المقهورة والمستغلة، هذا المكروه هو حقاً بداية الحكمة كلها، والأساس لأية حركة اشتراكية وشيوعية ولنجاحها»[٢٣]. «والشعور شبه الأعمى يتحول إلى سلوك شبه أعمى. وجماهير الشارع غير المنظمة، تضع المتاريس الأولى بعفوية وبتردد كاملين»[٢٤] وتذبذب الأحزاب البورجوازية «يحرض الجماهير» يدفعها نحو العصيان المسلّح»[٢٥].

إنها العواطف والأعمال التلقائية والغريزية على وجه الدقة - المتولِّدة مباشرةً عن حاجات الحياة ومصالحها - هي التي تندرج تحت عنوان علم النفس الاجتماعي.

ولقد بيَّن لينين في تحليله لوجهة نظر الديمقراطيين الثوريين الروس عن العالم ولوجهة نظر ليف تولستوي كيف ينفذ علم النفس الاجتماعي إلى الإيديولوجيا.

وأعتقد لينين أن آراء بيلينسكي الواردة في رسالته إلى غوغول قد تولَّدت عن المشاعر

---

(١٨) Ibid., Vol.18, P.85.
(١٩) Ibid., Vol. 11, P. 423.
(٢٠) Ibid., Vol 18, P.82.
(٢١) Ibid., Vol. 25, P.296.
(٢٢) Ibid., Vol. 9, P.388
(٢٣) Ibid., Vol. 31, P.80.
(٢٤) Ibid., Vol. 11, P.172.
(٢٥) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 26, P.60.

المنتشرة بين العبيد، بينما كان الدعاة الروس في القرن التاسع عشر يستقطبون الامتعاض الجماهيري من بقايا الإقطاع. ولاحظ لينين أن الفكر التقدمي الروسي في القرن التاسع عشر لم يعكس الحالة النفسية للانتيليجينسيا، بل عكَسَ عداء الفلاحين للإقطاعية واحتجاج الشعب على «بقايا الإقطاع من خلال نظام الحياة الروسية كله»[٢٦].

وينسب لينين العناصر التقدمية للتولستوية إلى المصادر ذاتها، بينما يُرجع الرجعية إلى سيكولوجية فلاح ما بعد الإصلاح، إلى قنوطه واضطرابه في وجه «الحرية» الرأسمالية، التي كانت تعني له الخراب والجوع والعوز[٢٧].

والصحيح أن لينين لا يُقصر الجذور الاجتماعية ـ النفسية للتولستوية على الفلاحين وحدهم لأنه يذكر أيضاً المجتمع الروسي كله. «إن التناقضات في آراء تولستوي ليست تناقضات موروثة في آرائه الشخصية فحسب، ولكنها انعكاس لجملة من الأشياء، للظروف المتناقضة، للتأثيرات الاجتماعية والتقاليد التاريخية التي حكمت سيكولوجية مختلف طبقات ومختلف قطاعات الشعب الروسي في مرحلة ما بعد ـ الإصلاح، ولكن قبل ـ الثورة»[٢٨]. ومع ذلك فقد عكس تولستوي بصورة جوهرية، من موقف أكثر شمولاً، طبيعة الفلاح الروسي، وثوريته العمياء وكذلك طبيعته المعادية للثورة التي لا تقل غشاوة.

وكتب لينين «أن تولستوي رجل عظيم لأنه عبَّر عن عاطفة الملايين من الفلاحين الروس عشية ثورة ١٩٠٥ البورجوازية. قرون من العبودية وعقود من دمار ما بعد ـ الإصلاح «قد كوَّمت جبالاً من الكراهية والامتعاض والتصميم اليائس». وأكد لينين على أن المحتوى التخيلي لأعمال تولستوي يتكيف بالدرجة الأولى مع رغبة الفلاحين في الإطاحة بالنظام القديم، وجميع الأشكال والطرق القديمة لملكية الأرض باسم مثل أعلى غامض حول الملكية المشتركة للفلاحين الصغار المتساوين والأحرار[٢٩]. وقد كان انتقاد تولستوي للنظام القائم قوياً في تعبيره عن العاطفة، والشعور والهدف والنشاط والإخلاص وعدم الخوف، وفي حلِّه القائل «تعمَّق في الجذور» وجد الأسباب الحقيقية للبؤس، لأنه كان يمثِّل الحالة النفسية لملايين الفلاحين[٣٠]. ولاحظ لينين أن تولستوي قد بيَّن بجلاء الحالة النفسية للجماهير المقهورة «معبِّراً عن مشاعرهم التلقائية من الغضب والاحتجاج»[٣١] المتراكمة عبر القرون. وكشف المؤسسات التي تساعد الطبقات الحاكمة والمجتمع المعاصر في اكتساب القوة: ليس الدولة والكنيسة والإقطاع، فقط، بل أيضاً «المحاكم، والطبقة العسكرية، والزواج «الشرعي»، والعالم البرجوازي»[٣٢].

---

(٢٦) Ibid., Vol. 16, P.125.

(٢٧) Ibid., Vol. 16, P.325.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) Ibid., Vol. 15, P.206.

(٢٩) Ibid., Vol. 16, P.332.

(٣١) Ibid., pp. 323 - 240.

(٣٢) Ibid., P.353.

من جهة ثانية، أكد لينين على أن الفلاح قد تصور هذه الملكية المشتركة بطريقة أبوية وغامضة. ذلك أن ماضيه قد غرس فيه كراهية لاهبة للطبقة الأرستقراطية والبيروقراطية، ولكنه لم يرشده إلى أن يبحث عن الأجوبة على الأسئلة المتعلقة بالصراع الاجتماعي. وكتب لينين: «إن أفكار تولستوي مرآة لضعف، ولإخفاقات ثورة فلاحينا، وانعكاس لترهل الريف الأبوي...»[٣٣]. وأسهب في موضع آخر قائلاً: «لقد عكس تولستوي عواطفهم (أي الفلاحين) بأمانة بالغة حتى أنه أدخل سذاجتهم في عقيدته، وانعزالهم عن الحياة السياسية، وزهدهم، ورغبتهم في الانعزال عن العالم، «واستسلامهم» للشر، ولعنَاتِهم على الرأسمالية و'قوة المال. كانت عقيدة تولستوي تجمع ما بين احتجاج الملايين من الفلاحين وقنوطهم»[٣٤].

ما ذكرناه هو تصوير لمعالجة لينين للطريقة التي انعكست بها بعض سمات النفسية الجماهرية في بعض الظواهر الإيديولوجية الخاصة. لقد كانت الإيديولوجيا مرآةً للنفسية الجماهيرية، على الرغم من أن هذا الانعكاس كان غير مباشر ومنكراً من خلال الخواص النوعية والسمات الخاصة بالمجال الإيديولوجي.

والعملية المعكوسة ـ انعكاس الأيديولوجيا في علم النفس ـ مغفلة في المثال السابق، على الرغم من أن تولستوي والتولستوية كان لهما أتباع عديدون بين صفوف الفلاحين. وعلى المرء من أجل أن يكتسب فكرةً ذات تأثير من الأفكار والنظريات والعلوم على سيكولوجية الجماهير والطبقات، أن يتحول إلى مستوى مختلف كليًاً.

وكثيراً ما كانت الصلة بين الأيديولوجيا وعلم النفس تعالج بوصفها مسألة وعي وعفوية في أعمال لينين. فهما يختلفان بعض الشيء، ولكنهما يرتبطان بصورة وثيقة. فالوعي والتلقائية، على الرغم من تعارضهما كما رآهما لينين، قد تفاعلا داخل الحركة الثورية، فالوعي قد تولَّد من الصراع ضد التلقائية. والفرق، في رأي لينين، بين انتشار الوعي السياسي والاستياء المتنامي للجماهير، أن الأول تطرحه الديمقراطية ـ الاشتراكية بينما الثاني عفوي[٣٥].

وقد أكد لينين على هذا التأثير التفاعلي المتساوق (المتوازي) للفكر وللتبدلات النفسانية الكامنة على نضال العمال والحركة الثورية. قال لينين عام ١٩٠٥، في معالجته للمراحل الثلاث للحركة الديمقراطية ـ الاشتراكية: «إن كلا التحولين كان مُهيناً، من جهة، من قبل التفكير الاشتراكي العامل بالدرجة الأولى في اتجاه واحد، ومن قبل التبدُلات العميقة، من جهة ثانية، التي جرت في ظروف الحياة وفي ذهنية الطبقة العاملة بكاملها، وكذلك من قبل الحقيقة القائلة إن فئات متزايدة الاتساع من الطبقة العاملة قد نهضت إلى نضال أكثر وعياً ونشاطاً»[٣٦]. كذلك نجد في نظرة لينين إلى الوعي الاجتماعي الانتباه في الوقت نفسه إلى

---

(٣٣) Ibid., Vol. 15, P.207.

(٣٤) Ibid., Vol. 16, P.332.

(٣٥) V.I. Lenin, Collected Worksm Vol.6, P.22.

(٣٦) Ibid., Vol.8, P.211.

عمل الدماغ والتكون النفسي، إلى الأفكار والمشاعر.

هذا يختلف عن نظام «التدرُّج» عند بليخانوف، حيث خصص لعلم النفس الاجتماعي والأيديولوجيا الدرجتين الثالثة والرابعة. فلينين يؤكد، في العمل الثوري المباشر، تناقض وتوافق الضدين في الوعي الجماهيري: علم النفس الاجتماعي، والإيديولوجيا متنافران إلى حد ما، ولكن لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر. إن الضدين على وجه التحديد هما، من جهة، السلوك الأعمى اللاواعي، ومن جهة ثانية، الوعي العلمي. ولا يتجنب لينين استعمال عبارة «لاواعي». فهو يكتب في كتابه **«من هم أصدقاء الشعب، وكيف يحاربون الديمقراطيين الاشتراكيين»**. «لم يسبق أبداً لأعضاء المجتمع أن أدركوا خلاصة العلاقات الاجتماعية التي يعيشون ضمنها كشيء محدد ومتكامل ومعمم عن طريق مبدأ ما، بل على العكس من ذلك، فجماهير الشعب تكيِّف نفسها مع هذه العلاقات بصورةٍ غير واعية، وليس لديها إلاَّ القليل جداً من الإدراك لها بوصفها علاقات اجتماعية تاريخية نوعية، فعلى سبيل المثال لم يتوفر تفسير لتبدل العلاقات التي عاش الشعب في إطارها لعدة قرون إلا في عصور متأخرة جداً فقط»[٣٧]. ولكن ما بين التوافق اللاواعي مع الحياة الاجتماعية (الابتعاد عن التفكير المنطقي والمعرفة) ومن تفسيرها النظري ثمة مساحة عريضة يمتزج فيها المبدآن المتناقضان ليشكلا علم النفس الاجتماعي والإيديولوجيا. إن علم النفس الاجتماعي أقرب إلى «التوافق اللاواعي»، ولكن من الواضح أنه متأثر بالوعي. وبالتالي، فإن علم النفس الاجتماعي مناقض للإيديولوجيا بطريقة نسبية جداً، وبمرحلة انتقالية إلى حد كبير. ويربط لينين أحياناً بين المفهومين بصورة وثيقة جداً إلى حد يصبحان معه غير متمايزين. فقد كتب يقول: «هذه السيكولوجيا والإيديولوجيا، بقدر ما هما غامضان، هما عميقا الجذور بصورة غير عادية في كل عامل وفلاح»[٣٨].

لقد استخدم لينين عبارة «العفوية» ليصف السمة الاجتماعية ـ النفسية المنجذبة وغير المترادفة نحو اللاوعي. و«العفوية» تفرض مجموعتين رئيسيتين من الظواهر: ١) حالة اكتئاب لدى الناس، وخضوع للفقر، وحرمان من الحقوق، واعتياد على القمع. ٢) احتجاج واستياء وثورة موجهة ضد المصدر المباشر للبؤس، ولكنها غير بناءة أو غير مستنيرة بنظرة اجتماعية.

ويعارض لينين بشدة المجموعة الأولى، داعياً الماركسيين الثوريين إلى تحطيم هذا العائق السيكولوجي لدى الجماهير؛ ويعتبر أن الخضوع العبودي مناقض للنظرة والنشاط الثوريين. ففي مقالته «مضطهدو الزيمستوف وهنيبعلات الليبرالية» (١٩٠١) كتب يقول: «وكما اعتاد الفلاح فقره المُدقع وعيش حياته دون أن يتساءل عن أسباب بؤسه أو احتمال التخلص منه، كذلك اعتاد الروسي العاديّ على سلطة الحكومة المطلقة والعيش دون أن يفكر فيما إذا كانت هذه السلطة قادرة على الاحتفاظ بقوتها المركزية أكثر من ذلك، أو عمّا إذا كانت هناك في

---

(٣٧) **Ibid., Vol., P.139.**

(٣٨) **V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 26, P29**

الوقت نفسه قوى تعمل على نسف النظام السياسي الذي عفا عليه الزمن »[٣٩]. وقد عنى لينين بهذه القوى، بالدرجة الأولى، تطوّر الطبقة العاملة، وذلك على الرغم من ملاحظته وجود آثار متبقية من وهن العزيمة والخضوع بين صفوف العمال أنفسهم.

أما المجموعة الثانية لظاهرة العفوية فقد اجتذبت لينين من حيث قدرته كمنظّر وثوري ممارس. ولم يكن يوماً نظرياً غير عملي في نظرته إلى العفوية؛ بل على العكس من ذلك فقد كتب يقول: «لا شك في أن عفوية التحرّك دليل على تجذره عميقاً في الجماهير، وعلى أن جذوره ثابتة وعلى حتميته»، [٤٠] **فالعامل العفوي في جوهره يمثل بالذات الوعي في شكله الجنيني**. حتى التمرّدات البدائية تعبّر عن استيقاظ الوعي إلى حدّ معيّن. لقد بدأ العمّال يفقدون إيمانهم الذي طالما اعتقدوا به، ألا وهو دوام النظام القامع لهم، كما ابتدأوا.. لن أقول بفهم، بل بالاحساس بضرورة المقاومة الجماعية، متخلّين بالتأكيد عن خضوعهم العبودي للسلطات. بيد أن ذاك كان من باب تفجر اليأس والحقد أكثر مما كان من قبيل النضال »[٤١].

وهذا الشكل من العفوية له قيمته عند الماركسيّ الثوريّ لا لمجرد أنه يستطيع إيجاد وعي علميّ، بل لأنه يعبّد الطريق أمام الترويج لمثل هذا الوعي ولتمثله. ويرى لينين أن الموقف السياسي للعمّال وقتاليتهم العفوية يشكلان الوسط الملائم للديموقراطية الاشتراكية الثورية فيسهلان انتشار الماركسية السريع[٤٢]. إذ أن الأيديولوجيين الثوريين «قادرون على التعامل مع المهمات السياسية بالمعنى العملي الأصيل للكلمة، ولذلك فإن دعايتهم المشوبة بالعاطفة تحظى بتجاوب من قبل صفوف الجماهير العفوية في استيقاظ وعيها، وتجد قوتهم المتوهجة صدى لها ودعماً في قوة الطبقة الثورية »[٤٣]. وقد كان ذلك هو جواب لينين على المثقفين الثوريين عندما سألوه: «ما العمل؟». فالشباب المسلح بالنظرية الماركسية الثورية سيستفيد من تطبيق هذه النظرية على الجماهير التي استيقظ وعيها عفوياً. ويقول لينين إن الديمقراطي الثوري سيفضح أمام الناس كل الشرور والأخطاء «كي يحفّز نشاطهم هم» قبل أن يتجه نحو «السلطات»[٤٤] وتمكّنه الماركسية من أن يشرح للعمال جذور أسباب حالتهم المزرية «وتفتح أمامه أوسع المجالات، وإذا جاز لنا التعبير فإنها تضع تحت تصرّفه القوة العاتية لعدة ملايين من العمال الذين نهضوا «عفوياً» للنضال »[٤٥].

ينبثق الوعي والخدر عند طرف، في حين تنبثق النظرية العلمية وتحوّلها إلى أيديولوجية اجتماعية سياسية شاملة وإلى دعاية عند الطرف الآخر. وأكد لينين أنه لا يكفي مجرد إعلام

---

(٣٩) **V. I. Lenin, Collected Works, vol. 5,P. 35.**

(٤٠) **Ibid. Vol. 26, p. 60.**

(٤١) **Ibid., Vol. 5,P. 374.**

(٤٢) **Ibid, Vol. 5,pp. 25 - 26.**

(٤٣) **Ibid, P. 447.**

(٤٤) **Ibid, Vol. 25,P. 134.**

(٤٥) **Ibid, Vol. 5,P.392.**

العمال الروس بالمسائل الأساسية للاقتصاد السياسي (أي شرح طبيعة الاستغلال الرأسمالي) وإعطائهم الخطوط العامة العريضة للشيوعية العلمية: فذلك غير كافٍ للربط ما بين النظرية العلمية وبين الاحتجاج والنقمة. فالعامل الروسي، سواء أكان في الأصل فلاحاً أم كان يمتّ بصلة قربى إلى الفلاحين، هذا العامل إنما يعيش في بلد فلاحين محاطاً بمؤسسات بيروقراطية أوتوقراطية شبه إقطاعية. ولا يجب أن تشرح النظرية العلمية للعامل المصالح الضيّقة لطبقته، بل يجب أن تجعله يفهم المجتمع المحيط به. يجب أن تجعله يرى أنه ما لم تنسف دعائم رد الفعل هذه وطالما ظل الفلاحون الفقراء ممتنعين عن تقديم مساعدتهم، فلا أمل للطبقة العاملة في حربها مع البورجوازية. لأن هذه الأخيرة «ستظل مسحوقة مقهورة غير قادرة سوى على اليأس الكئيب لا على الاحتجاج الدؤوب الذكي والنضال»(٤٦) إلا إذا تفهمت النظام الاجتماعي وشكلت جبهة عريضة مع الجماهير الكادحة. كما لا يجب أن تقتصر وجهة نظر العمال العلمية على الصناعة والعمل الصناعي. فقد صنع الماركسيون الروس صنيعاً حسناً عندما رفعوا الغطاء عن الأوضاع الريفية التي أخفاها الشعبويون **(Navodniks)**، مظهرين للبروليتاريا الأغلال التي تقيد الشعب العامل في كل مكان بحيث تستطيع أن تنهض وتحطمها ثم تمدُّ يدها لتقطف الزهرة الحقيقية»(٤٧) ألا وهي الاشتراكية.

وفي مقالته: «ما العمل؟» يقول لينين: «كي يصبح العامل ديموقراطياً اشتراكياً يجب ان تتوضح في ذهنه صورة الطبيعة الاقتصادية والملامح الاجتماعية السياسية للملاكين ورجال الدين، لرجال الدولة وللفلاحين للطلبة والمتشردين؛ فعليه أن يعلم نقاط ضعفهم ونقاط قوتهم. وعليه أن يلتقط مغزى الشعارات والسفسطات التي تستعملها كل طبقة أو كل طور طبقي تاريخي لتمويه جهودها الأنانية و «أعمالها الداخلية» الحقيقية»(٤٨).

باختصار يجب أن يكون قوام الهجمة المضادّة نظرية مروّجاً لها على نحو جيد مناسب بحيث تلائم الرغبة في التحرك التي انبثقت عفوياً، نظرية توجه هذا التحرك وتصل من خلال الوعي إلى دائرة الحواس. ولتوضيح هذه النقطة يستشهد لينين بإنجلز: «لولا وجود حسّ بالنظرية بين العمال لما دخلت هذه الاشتراكية العلمية لحمهم ودماءهم»(٤٩)، وهذه الهجمة المضادة هي الاستجابة لعدم رضا الجماهير الناشىء بعفوية: فهي تحكم قبضتها على وعيهم؛ بل إنها تسكن في لحمهم وفي دمائهم. ويمكن التعبير عن ذلك أصدق تعبير كما يلي: تصبح النظرية قوة مادية حالما تتحكم بالجماهير.

عام ١٩١٢ كتب لينين: «نقول إن العمال والفلاحين الأشد انسحاقاً من قبل العسكر قد بدأوا ينهضون متمردين. من هنا هذا الاستنتاج الواضح البسيط: يجب أن نشرح لهم كيف يحضّرون لثورة ناجحة ولأية أهداف»(٥٠).

---

(٤٦) **Ibid., Vol. 1,P. 291**

(٤٧) **Ibid.,P. 236.**

(٤٨) **V.I.Lenin, Collected Works, Vol. 5,P. 413.**

(٤٩) **Ibid., P. 371.**

(٥٠) **Ibid, Vol. 18, Pp. 381 - 382.**

لقد علّم لينين الثوريين الروس أن يصهروا الاشتراكية الثورية بالتحرك العمالي.

بيد أن دائرة النشاط لا تنحصر بالطبقة العاملة. «فهناك مجموعة أخرى من الناس، إذ سنة بعد سنة تقدم الطبقة العاملة والأطوار الطبقية التاريخية الاجتماعية المتغيرة على نحو متزايد من بين صفوفها عدداً يزداد باطّراد من غير الرّاضين الذين يرغبون في الاحتجاج، والمستعدين لتقديم كل مساعدة للنضال ضد استبدادية الحكومة غير المحتملة والتي يتزايد أكثر فأكثر إحساس جماهير الناس بها، وإن لم يكن الكل قد أدركوها بعد»[٥١] وهنا أيضاً يتكلم لينين عن طيف واسع من العواطف يتدرج ما بين الاحساسات غير الواعية إلى الوعي العلمي، وعندما يحلل عدم الرضا العفوي يقترح أن لا تتوجه الدعاية والتحريض باتجاه الطبقة العاملة وحدها بل أيضاً نحو الطبقات الأخرى. ويتساءل «هل هناك قاعدة للنشاط بين طبقات الشعب الأخرى؟.. كل من يشك في ذلك هو متأخر في وعيه عن وعي الجماهير العفوي: إن تحرك الطبقة العاملة يستثير وسيظل يستثير عدم الرضا لدى البعض وآمال دعم المعارضة لدى البعض الآخر، كما تجعل آخرين يدركون أن الأوتوقراطية غير محتملة ويجب أن تسقط حتماً.. هذا إلى جانب الواقع الذي يقول إن ملايين الفلاحين الكادحين والحرفيين والفنانين المغمورين.. إلخ سيصغون دائماً باهتمام إلى كلام أي ديموقراطي اشتراكي مؤهل، وبالفعل، هل هناك طبقة اجتماعية واحدة ليس فيها أفراد أو مجموعات أو دوائر غير راضية عن نقص الحقوق وعن الخيانة، وبالتالي فهي قابلة لتقبل دعاية الديموقراطيين الاشتراكيين»[٥٢].

وفكرة لينين عن العفوية والوعي مصورة جيداً من خلال موقفه من المؤاخاة في خطوط المعركة عام ١٩١٧. كتب لينين أن المؤاخاة ابتدأت واستمرت بعفوية «أن الجنود المتآخين لم يتحركوا بفعل فكرة سياسية ناصعة بل تحركوا بغريزة الشعب المقهور، الذي كان متعباً ومنهكاً وبدأ يفقد الثقة في الوعود الرأسمالية.. إنها غريزة طبقية صادقة وبدون هذه الغريزة تصبح قضية الثورة أمراً ميئوساً منه... هذه الغريزة ينبغي أن تحولّ إلى وعي سياسي»[٥٣]. وطالما أن المؤاخاة عفوية، فإن تأثيرها الوحيد هو كسر نظام سجون الثكنات، نظام طاعة الجنود العمياء لضباطهم، وللقواد والرأسماليين. ولكن هذه هي بادرة ثورية للجماهير[٥٤]. لقد كان التآخي عفوياً، ثم لم يلبث أن انتقل بالتدريج من أحد قطاعات الجبهة إلى جميع مسارح الحرب، فاتحاً بذلك الباب أمام الوعي السياسي، أمام الانتقال إلى التآخي الواعي[٥٥].

إن اهتمام لينين العميق بالنمط الثاني للعفوية، أي بالاحتجاج، يدفع إلى الاستنتاج بأن

---

(٥١) Ibid., Vol.5, P.468.

(٥٢) Ibid., P. 430.

(٥٣) Ibid., Vol. 24. P.268.

(٥٤) Ibid., P.318.

(٥٥) Ibid., P.268.

سيكولوجية الاحتجاج تتوق إلى الوعي، سواء كانت إيديولوجيا برجوازية أو علماً أصيلاً للاشتراكية البروليتارية. وعلى أية حال فإن سيكولوجية الاحتجاج هذه، أو العفوية هذه، لا تفرض سلفاً تفضيل الوعي العلمي على الإيديولوجيا غير العلمية. بل على العكس، كما أكد لينين، فالتطور العفوي لحركة الطبقة العاملة يظهر في ظل الإيديولوجيا البرجوازية. وعلى الرغم من أن النظرية الاشتراكية أوضح وأقرب إلى العمال، إلاّ أن الايديولوجيا البرجوازية أقدم، ومصاغة بطريقة أكثر إحكاماً وتملك وسائل انتشار أوسع بما لا يُقاس. ولهذا كان «كل التبجيل لعفوية حركة الطبقة العاملة، وكل الإقلال من دور «العنصر الواعي»، من دور الديمقراطية - الاشتراكية **يعني بصورة مستقلة تماماً، سواء أكان من يقلل من شأن ذلك الدور، راغباً في ذلك أم لا تقوية نفوذ الأيديولوجيا البرجوازية على العمال**»[٥٦].

هذا، باختصار، ديالكتيك أفكار لينين حول علم النفس الاجتماعي للاستياء والاحتجاج العفوي؛ فرغم أنه يعتبر العفوية تربة خصبة للوعي الاشتراكي فإنه يهاجمها ويرفض تبجيلها، لأن عفويةً كهذه وسيلة مغذية للإيديولوجيا البرجوازية. وبالنسبة للثورة يمكن أن تكون العفوية أساساً فعالاً أو عائقاً. كتب لينين: «كثيراً ما يُقال إن الطبقة العاملة تنجذب عفوياً نحو الاشتراكية. وهذا صحيح تماماً بمعنى أن النظرية الاشتراكية تعكس قضايا بؤس الطبقة العاملة بعمق أكبر وبدقة أكثر من أية نظرية أخرى، ولهذا السبب فإن العمال قادرون على تمثُّلها بسهولة بالغة، شريطة ألاّ تعني هذه النظرية في حد ذاتها الاستسلام للعفوية، وشريطة أن تُخضع العفوية لها.. الطبقة العاملة تنجذب تلقائياً نحو الاشتراكية؛ ومع هذا، وإلى حد أوسع جداً.. تفرض الإيديولوجيا البرجوازية نفسها تلقائياً على الطبقة العاملة بدرجة أكبر»[٥٧].

يكشف هذا عن التناقض والتغلغل المشترك ما بين علم النفس الاجتماعي والإيديولوجيا، العفوية والوعي، اللاوعي والعلم. ومعرفة هذا المجال من اللاوعي، من الظواهر الاجتماعية - النفسية العفوية، الخاضعة مع ذلك للإيديولوجيا، كانت موضع اهتمام في عام ١٩٠٥ للإجابة على سؤال «ما العمل؟»، وكانت المعرفة التي احتاجت من فكر لينين إلى نشاط دائب.

٣ - الجانب النفسي للعلاقة بين الطليعة والجماهير

تركَّزت ملاحظات لينين حول علم النفس الاجتماعي في التحليل النهائي حول مهمة واحدة: هي تقويم الظروف التي يدير فيها الحزب النشاط الثوري، وتقويم الخلفية الاجتماعية - السيكولوجية لشعارات الحزب، وبالتالي فعالية جهوده. ولا يُخفق لينين أبداً في ملاحظة مدّ

---

(٥٦) V.I. Lenin, Collected Worksm Vol.5, PP.382-83.

(٥٧) Ibid., P.386.

النشاط الثوري وجزره، وأحياناً «الفتور والاكتئاب»، كما يكتب، بين مختلف طبقات البروليتاريا والفلاحين.[٥٨] . إنه يرى تسلسل المواقف يمر أمام عينيه: من «فترة الانحسار الكبير في طاقة الجماهير»[٥٩] بعد النهوض الثوري المفاجىء للأعوام ١٩٠٥ - ١٩٠٧ إلى المشاركة في انتصار ١٩١٨، «إذا جرى التحوّل الضروري في الحالة النفسية للشعب. هذا التحوّل يتطور، وهو مطلوب معظم الوقت، ولكنه يأتي عندما لا تقول غالبية الجماهير الساحقة ما تقوله الآن»[٦٠] .

هذا جانب من تعليم لينين حول العلاقة بين الحزب والجماهير والطبقات. وسوف نعالج هنا هذا الجانب النفساني فقط على الرغم من تشابكه مع العديد من العوامل الأخرى.

إن العلاقة بين الطليعة المنظّمة وباقي الجماهير هي تصوير لديالكتيك لينين.

لقد أكد لينين في البداية أن الطليعة الأكثر تدريباً وثوريةً، حزب الطبقة العاملة الأشد صلابةً ما هو إلا ذَرّة من محيط الشعب. والطليعة تكون ضعيفةً عندما يكون المحيط هادئاً. كتب لينين: «إن الأكثر تدريباً في الطليعة يعبّرون عن الوعي الطبقي، والإرادة، والعاطفة والتخيل لدى عشرات الآلاف، بينما في لحظات النهوض العظيم وجهد جميع الطاقات الإنسانية، تتحقق الثورات بالوعي الطبقي، والإرادة، والعاطفة والتخيل لدى عشرات الملايين مدفوعين بالنضال الطبقي الحاد»[٦١] .

لم يكن لينين يخشى أبداً من لفت الانتباه إلى تخلّف الحزب عن التبدُلات العفوية في النفسية الثورية للجماهير أثناء فترات المد الثوري. كتب لينين يقول: «كشف يوم ٩ كانون الثاني ١٩٠٥ بصورة كاملة عن الاحتياطي الضخم من الطاقة الثورية لدى البروليتاريا، والنقص الحاد في كفاءة تنظيم الديمقراطيين - الاشتراكيين»[٦٢] . وكان ردّ لينين العملي الفوري على النحو السريع للبروليتاريا والفلاحين الناهضين إلى الحياة السياسية والثورية بعد أحداث ١٩٠٥ (عندما أطلقت النار على مظاهرة سلمية للعمال): «لكي نكون واضحين، علينا أن نزيد كثيراً من أعضاء الحزب والمنظمات المرتبطة به لكي نكون قادرين على مواكبة جدول الطاقة الثورية الشعبية التي تعاظمت مائة مرة»[٦٣] .

..ففي رسالة تعود إلى تلك الحقبة قال لينين إنه نظراً للمجال الهائل للتحرك «ليس هناك من حزب شيوعي في العالم يستطيع تحت ظرف كونه غير شرعي، أن يرضي جزءاً من ألف من المطالب الملقاة على عاتقه»، وإنه، من جهته هو، يفضل تأجيل الثورة إلى الربيع مضيفاً: «إلا أن أحداً لا يطلب رأينا على أية حال»[٦٤] . وارتأى ضرورة عقد مؤتمر تحضيريّ

---

(٥٨) Ibid., Vol.16, P.289.

(٥٩) Ibid., P.227.

(٦٠) Ibid., Vol. 27, P. 108.

(٦١) Ibid., Vol.31, P.P.95 - 96.

(٦٢) V.I. Lenin, Collected Worksm Vol.8, P.167.

(٦٣) Ibid., P.217.

(٦٤) Ibid., Vol.,34, P.360.

للثورة «على أساس من الخبرات العملية للعاملين وعلى أساس من حالة الجماهير العاملة»[٦٥].

وأكد لينين على أن الحزب قد تخلَّف وراء العمل الضخم للجماهير: «لقد أظهرت الأحداث أننا لا نتعامل مع ثورة للجماهير غير المتمدنة، ولكن مع ثورة لجماهير واعية سياسياً قادرة على متابعة النضال المنظم... علينا أن نتأكد من الحالة النفسية للبروليتاريا - ما إذا كان العمال يعتبرون أنفسهم أهلاً للنضال وأهلاً لقيادة النضال»[٦٦]. وبعد فترة من الوقت قال لينين إن أحداث موسكو قد أظهرت «أننا مازلنا ننزع إلى عدم تقدير النشاط الثوري للجماهير حق قدره»[٦٧]. ورحَّب بالنشاط العفوي للطبقة العاملة في الفترات التالية، في عام ١٩١٩، قائلاً إن النظام السوفياتي في الريف وُجِد بفضل الدعم المخلص لغالبية الشعب وقال: «كنا نتلقى هذا الدعم لأن عمال المدينة أقاموا روابط مع فقراء الريف بآلاف الوسائل، **التي لا نعرف عنها أية فكرة**»[٦٨]. (**التشديد للمؤلف**).

ولكن هذا هو جانب واحد فقط من الديالكتيك. إذ أن لينين لم يوجه الحزب نحو العمل أثناء الثورات فقط، بل وأثناء فترات الهدوء النسبي أيضا عندما تستطيع الدعاية السياسية أن توقظ شرائح كبيرةً من الشعب[٦٩]. والنقطة التي ينبغي ألاَّ يغفل عنها هي أن الطليعة تكتسب اسمها لأنها تستطيع أن تثير حماسة الجماهير وتقودها. «وكثيراً ما كان يحدث في اللحظات الحاسمة من حياة الأمم أن تفجِّر فصائل صغيرة متقدمة من الطبقات المتقدمة حاملةً الباقين معها، الجماهير بالحماسة الثورية وتحدث أعمالاً تاريخيةً هائلة»[٧٠]. هذا الدور الطليعي لا يفترض فقط مجرد الدعاية للنظرية الثورية، بل يفترض أيضاً إشاعة الحماسة وإثارة العاطفة الثورية. كتب لينين «أن جميع التبدلات السياسية الكبيرة قد حدثت من خلال حماسة الطليعة التي تتبعها الجماهير بصورة عفوية، بصورة غير واعية تماماً»[٧١].

عندما دعا الحزب عام ١٩٠٥ إلى أساليب نضالية اكسترا - برلمانية، كانت دعوته، كما قال لينين من قبل رجال «كانوا حقاً على رأس الجماهير، على رأس الملايين من العمال والفلاحين المقاتلين. وحقيقة استجابة هذه الملايين للدعوة أثبتت ان الشعار كان صحيحاً موضوعياً، وإنه لم يعبِّر فقط عن مجرد «قناعات» حفنة من الثوريين، بل عن الوضع الحقيقي، عن انفعال ومبادرة الجماهير»[٧٢]. لقد شعرت الجماهير غريزياً أننا كنا على حق كما كتب لينين عام ١٩١٦[٧٣]. بكلمة أخرى، لقد وقعت شعارات الحزب على تربة اجتماعية

---

(٦٥) Ibid., Vol.8, P.369.

(٦٦) Ibid., P.370.

(٦٧) Ibid., Vol.9, P.384.

(٦٨) Ibid., Vol29, P.76.

(٦٩) Ibid., Vol.5, P.514.

(٧٠) Ibid., Vol. 27, P.395.

(٧١) V.I. Lenin, Collected Works, Works, Vol.33, P.174.

(٧٢) Ibid. Vol.15, P.339.

(٧٣) Ibid., Vol. 5, P.514.

ـ نفسية خيّرة وتوافقت مع المصالح الموضوعية للجماهير. ذلك هو مصدر قوة الحزب البلشفي. وقد أكد لينين عام ١٩١٧: «أنه نحن، ونحن فقط، «من أخذ بالحسبان» التبدل في الحالة النفسية للجماهير، هذا فضلاً عن شيء آخر، شيء أبعد أهميةً وأكثر عمقاً من الحالات النفسية والتبدُّلات في الحالات النفسية، وهو على وجه التحديد، المصالح الأساسية للجماهير». وتابع لينين: لقد رفض البولشفيون الشوفينية من أجل أن يعبِّروا عن مصلحة الجماهير ويحرضوها على العمل الثوري، مستخدمين «تبديل حالتها النفسية لا من أجل قيادتها إلى حالة نفسية معينة بطريقة غير مبدئية، بل من أجل خوض النضال مبدئياً من أجل الإطاحة الكاملة بالشوفينية الاجتماعية»[٧٤].

لقد رفض لينين، كما نرى، أن يكون مجروراً إلى الحالة النفسية الجماهيرية. وقد أوضح ذلك حين قال: «نحن لن نخضع، بالطبع، لكل شيء تقوله الجماهير، ذلك أن الجماهير، أيضاً، تستسلم أحياناً ـ وخاصةً في أوقات التمزق والإنهاك الاستثنائي الناجمين عن القسوة والمعاناة الشديدة ـ لعواطف لا يمكن أن تكون تقدمية»[٧٥].

هذا هو، بلغة علم النفس، ديالكتيك العلاقة بين الجماهير والطليعة، أو العلاقة بين سواد الناس والثوريين المحترفين، كما وصفها لينين، في كتابه «ما العمل؟»[٧٦]، على الحزب أن يكون دائماً مع الجماهير، «يجب عليه أن يذهب حيث تذهب الجماهير، وأن يحاول في كل خطوة أن يدفع وعي الجماهير باتجاه الاشتراكية»[٧٧]، «فالحزب يكتسب القيادة لأنه وفيٌّ دائماً للجماهير ولأنه يحثُّ الجماهير ويرشدها. ولكن على المرء ألاَّ ينسى أبداً، أولاً وآخراً، أن التاريخ قد صنعته الجماهير. في عام ١٩٠٥ كتب لينين يقول إن الطبقة العاملة تتعطش بشدة إلى عمل ثوري صريح، وإن على الحزب أن يضع الثورة هدفاً له؛ أي أن يقود البروليتاريا وليس أن يجري فقط في ركاب الأحداث[٧٨]. وفي عام ١٩١٧ أكد لينين على أن القوة الوحيدة التي تفرض التبديل هي الطاقة الثورية للجماهير؛ وهذه الطاقة تجد تعبيرها في الدعاية والحماسة والتنظيم التي تقودها الأحزاب السائرة على رأس الثورة، لا تلك المترنِّحة خلفها[٧٩]. «الاشتراكية لا يمكن أن تُملى من فوق. فروحها ترفض النظرة البيروقراطية الآلية؛ إن الاشتراكية الحية الخلاّقة هي نتاج الجماهير وحدها»[٨٠].

ولم يتردد لينين في تأييد مطامح الفلاحين في التقسيم العادل للأرض بعد أن وضعت ثورة أكتوبر في أيدي العمال مفتاح المواقع الاقتصادية والسياسية. «التجربة هي المعلم الأفضل.

---

(٧٤) Ibid., Vol. 25, P. 271.
(٧٥) Ibid., Vol. 33, P. 39.
(٧٦) Ibid., Vol. 5, P. 465.
(٧٧) Ibid., Vol. 15, P. 354.
(٧٨) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 5, P. 465.
(٧٩) Ibid., Vol. 30, P. 282, 5 th Ed.
(٨٠) Ibid., Vol. 26, P. 288.

لندع الفلاحين يحلون هذه المشكلة من جانب ونحن نحلها من الجانب الآخر. التجربة سوف تلزمنا أن نُجرَّ معاً إلى الجدول العام للعمل الثوري الخلاَّق، في تطوير أشكال الدولة الفتية. ينبغي أن نسترشد بالتجربة؛ ينبغي أن نسمح بالحرية الكاملة لقدرات الجماهير الخلاّقة »(٨١).

أخيراً دعونا نتذكر كيف حاجج لينين من أجل الأرجاء السياسي في عام ١٩١٨: لقد استمال البلاشفة الشعب وأبعدوه عن الأغنياء، ولكن الاضطراب الاقتصادي والجوع ونتائج الحرب قد «سببت حتماً إرهاقاً حاداً بل وإنهاكاً لفئات واسعة من الطبقة العاملة. هذه الفئات تطالب بإلحاح ـ وليس بوسعها إلاَّ أن تطالب ـ بفترة راحة »(٨٢).

إن لينين، كما نرى، لم يقدر الحزب لنفسه، بل لموقفه من العلاقة مع صانع التاريخ وقوته الحاسمة ـ الجماهير العاملة. وهذا بالفعل هو المعيار الوحيد الممكن من موقف التاريخ والممارسة السياسية معاً. كتب لينين: «أن أية نغمة زائفة في موقف أي حزب تضع ذلك الحزب على الفور حيث يستحق أن يكون »(٨٣). وانطلاقاً من هذه النظرة إلى العلاقة بين الحزب والجماهير لم يكرِّس لينين الكثير من الاهتمام لنفسية الجماهير فحسب، بل لنفسية أعضاء الحزب، وكثيراً ما كان يراقبهم بشدة.

وينتقد لينين اللجنة المركزية لمواطن ضعفها السيكولوجية ملاحظاً أن لذلك تأثيراً مباشراً على السياسة، إذ أن إظهار الضعف في النضال السياسي أمر مميت (١).

ويصرّ لينين في رسائله في تلك الفترة على إنهاء جميع النزاعات، حتى التافهة منها، بين أعضاء الحزب في الخارج (٨٥). وبعد الثورة كان أكثر دقةً. كتب في عام ١٩٢٢ يقول: إن القوة الاقتصادية في أيدي الدولة الروسية البروليتارية كافية تماماً لضمان التحوُّل إلى الشيوعية. ما العائق؟ من الواضح أن العائق هو ثقافة معينة بين فئات الشيوعيين الذين يضطلعون بالوظائف الإدارية »(٨٦).

لقد أوجد لينين كلمات محرضة روحياً حول الاعتبار الإيديولوجي النفسي للحزب وممثليه بين الشعب. كتب يقول بعد الانفصال عن المنشفيك عام ١٩٠٧: «كان من الضروري أن نثير في الجماهير الكراهية والاحتقار لأولئك الناس الذين استنكفوا عن عضوية الحزب الموحَّد »(٨٧). وهذا دليل على الأهمية التي علَّقها على ما شعرت به الجماهير تجاه البولنشيفيك. لقد كانت إثارة الحماسة والدعاية الحزبية دوماً «اجتذاباً لعواطف الجماهير» كما أشار لينين في المانيفيستو الشيوعي الدولي الثالث (٨٨). لقد كان هذا، فضلاً عن الموضوعية

---

(٨١) Ibid., P. 261.
(٨٢) Ibid., Vol. 27, P. 243.
(٨٣) Ibid., Vol. 28, P. 27.
(٨٤) Ibid., Vol. 34, P. 324.
(٨٥) Ibid., P.P. 330 - 31, 332.
(٨٦) Ibid., Vol. 33, P.288.
(٨٧) Ibid., Vol. 12, P. 426.
(٨٨) Ibid., Vol. 29, P. 192.

والأساس العلمي، ما جعل شعارات الحزب ودعواته قوية. وهذا ينطبق على شعار تحويل السوفياتات إلى جزء من الثورة، من القوة الثورية. كتب لينين: «إن السوفياتات هي مجرد دمية لا تؤدي بالتأكيد إلاَّ إلى فتور الجماهير ولامبالاتها وخيبة أملها، وهي التي أشبعت بالتكرار الذي لا نهاية له من القرارات والاحتجاجات»[٨٩].

إن قوة الحزب مستمدَّة من الدعاية الواعية ومن قوة قدوته. كتب لينين يقول: «المطلوب منَّا هو الدعاية الأمثولة، أن نكون قدوةً للجماهير غير الحزبية»[٩٠]. وفي عام ١٩١٨ اراد لينين أن ترتفع وتيرة بعث حماسة الجماهير في أوساط كل من العمال والفلاحين في المناطق التي ضربها القحط.

وهذا مثال آخر على الأهمية التي علَّقها لينين على الحالة النفسية وعلى الجانب الاجتماعي ـ النفسي لنشاط الحزب. فقد ذكر، مخاطباً حشداً جماهيرياً عام ١٩١٩، بمناسبة انتصارات الجيش الأحمر في منطقة الدون، إن هذه الانتصارات لا تعود إلاَّ إلى زيادة الجيش لنشاطاته الثقافية والتربوية بين صفوفه: «وهذا ما جلب التبدُّل النفسي، وانتصر بالتالي جيشنا الأحمر وكسب لنا منطقة الدون»[٩١].

إن متابعة التبدلات النفسية، بل وأكثر من ذلك إحداث هذه التبدُّلات، من وجهة نظر اجتماعية ـ نفسية، لهي مهمة الحزب المزدوجة في قيادته للجماهير وقيامه بتنفيذ المهمَّات الثورية وبناء الاشتراكية.

٤ ـ محصلة العواطف الثورية

اختلف اهتمام لينين بالعمليات والظواهر الاجتماعية ـ النفسية في فترة ما بعد ثورة أكتوبر الاشتراكية عنه مما قبلها. فقبل الانتصار لم يكن علم النفس الاجتماعي اللينيني معنياً بصورة من الصور بالتربية الشيوعية للجماهير. وقد وصف لينين هذا الاتجاه بأنه خداع للعمال من قِبَل أحزاب وزعماء الأممية الثانية. فطوال الفترة التي كانت فيها الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية رأسماليةً والطبقة العاملة مضطهدة من البرجوازيين (بطريقةٍ مهذبة جداً أحياناً)، لم تكن الفكرة القائلة إن الأكثرية المُستَغلَّة تستطيع أن تقيم قناعات اشتراكية راسخة إلاَّ ضرباً من الخداع. وفي الواقع، كما قال لينين، لم يكن من الممكن «تربية وتدريب وتنظيم الجماهير المُستغلَّة والمضطهدَة والمنظمة حول البروليتاريا ـ حيث تتخلص بتأثيرها وإرشادها من الأنانية والتمزُّق، ومن ضعف ورذيلة الملكية الخاصة ـ إلا بعد أن أُطيح بالمُستَغلِّين، وفي خضم النضال الطبقي الحاد؛ وعندئذ فقط يمكن لهذه الجماهير أن تتحول إلى وحدة حرة للعمال الأحرار»[٩٢].

---

(٨٩) Ibid., Vol. 34, P. 343, 5 th Russian Ed.,

(٩٠) Ibid., Vol. 31, P. 433.

(٩١) Ibid., Vol. 29, P. 51.

(٩٢) Ibid., Vol. 31, P.187.

لقد كانت آراء لينين حول النفسية الاجتماعية قبيل ثورة أكتوبر تصلح لمهمة حاسمة واحدة فحسب. ففي ظل النظام الرأسمالي -الأوتوقراطي كان الهدف هو استجماع كل العواطف الثورية ودمجها في جدول واحد، من أجل ضمان نهوض ثوري وتجاوز التأثيرات المعيقة. كتب لينين عام ١٩٢٠: «كانت مهمة الجيل الأقدم الإطاحة بالبرجوازية... إثارة الكراهية ضد البرجوازية في أوساط الجماهير، وبث الوعي الطبقي فيها والقدرة على توحيد قواها»[٩٣].

لم تكن تلك عملية مباشرة. فمن جهة، وكما أظهرت ثورة ١٩٠٥، «خزّن الحكم الأوتوقراطي الطويل والمستقر طاقةً ثوريةً في الشعب إلى درجة ربما لم يعرف لها التاريخ مثيلاً من قبل»[٩٤]، ولكن من جهة ثانية كان الشعب جزءاً من المجتمع الرأسمالي، وبوضعه هذا لم يكن متحرراً من النواقص والضعف. لقد كان يقاتل من أجل الاشتراكية، ويقاتل في الوقت نفسه ضد نقائصه[٩٥]، التي كان يستسلم لها أحياناً. وهكذا هزمت البرجوازية في بداية الحرب العالمية الأولى البروليتاريا في كل مكان لفترة من الوقت، وجرفتها نحو الفيضان الجارف للقومية والشوفينية[٩٦]. ولكن الاتجاه الأساسي شقَّ طريقه في الحساب الختامي.

وكان جوهر هذا الاتجاه التقدير النفسي المتنامي للحقيقة القائلة إن المجتمع القائم كان منقسماً إلى معسكرين متناقضين، إلى «نحن» و«هم». وسوف نعيد تفحّص التأثير النظري بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي كعلم بصياغة لينين السريعة لمبدأ «نحن وهم».

] «نضغط «عليهم» قليلاً؛ فلن يجرأوا «هم» أن يستبدوا بنا كما كانوا يفعلون من قبل. ثم نضيّق الخناق مرة ثانية، فنخنقهم تماماً، هكذا يفكر العامل وهكذا يشعر»[٩٧].

هذا، وسنستمر في إعادة تفحّص الوقْع النظري للسيكولوجيا الاجتماعية كعلم في معادلة لينين المقتضبة لمبدأ الـ«نحن» والـ«هم».

إنه مؤشر ملموس للنضج الكامل لروح العمال الثورية. وحالما يبزغ هذا المفهوم «نحن وهم» تصبح المرحلة الأخيرة حتمية. كتب لينين يقول: «إن تصميم الطبقة العاملة، وتمسكها الصلب بشعار: الموت بدلاً من الاستسلام! ليس عاملاً تاريخياً فحسب، إنه العامل الحاسم، عامل النصر»[٩٨]. إنه يدفع البروليتاريا نحو النضال المسلح والانتصار العسكري. «أما الطبقة المستغلَّة التي لم تنزع نحو امتلاك السلاح، ومعرفة كيفية استعماله وامتلاك الفن العسكري فهي طبقة من العاجزين»[٩٩].

وبالرغم من أن لينين قد ذكر أن التحرر الكامل لنفوس الجماهير من الميراث الرأسمالي لا يتحقق إلاّ بعد الثورة الاشتراكية فقد اعتبر النضال الثوري والثورة بمثابة مربٍّ قوي للجماهير.

---

(٩٣) Ibid., P. 290.
(٩٤) Ibid., Vol. 8, P.448.
(٩٥) Ibid., Vol. 29, P. 208.
(٩٦) Ibid., Vol. 21, P. 418.
(٩٧) V.I. Lenin Collected Works, Vol. 26, P. 120.
(٩٨) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 30, P. 454.
(٩٩) Ibid., Vol. 35, P. 195.

«التربية الحقيقية للجماهير لا يمكن أن تنفصل عن .. نضالهم الثوري. فالنضال وحده هو الذي يربِّي الطبقة المُستغلَّة. والنضال وحده يفتح أمامها آفاق قوته، ويوسع ويغني آفاقها وقدراتها، ويحرر آذانها، ويشحذ إرادتها»[١٠٠].

....ويقول لينين إنه عندما تجذب حرب ثورية ما الجماهير المقموعة وتحظى باهتمامها تضمن القوة والقدرة على اجتراح الأعاجيب[٢] وهذا لا يعني البروليتاريا وحدها ـ وهي الطبقة الثورية الطليعية ـ بل كذلك الفلاحين. ويتحدث لينين عن ثورة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧ قائلاً إنه «من جمهرة من الموجيك (أي الرجال، ويقصد بهم الفلاحين الروس ـ المترجم) الواقعة تحت قمع العبودية الإقطاعية للذاكرة البغيضة خلقت هذه الثورة للمرة الأولى في روسيا شعباً بدأ يتفهم حقوقه وإدراك قوته»[٣].

وطالما أن الثورة لم تمارس تأثيراً عكسياً على نفسية الجماهير في ظروف ما قبل الثورة والظروف «السلمية» فإن جميع ملاحظات لينين الاجتماعية ـ النفسية كانت خاضعة لمشكلة تقدير قوى الجماهير الكامنة بقدر المستطاع وتوحيدها بحيث تستطيع أن تساعد بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الثورة. وكانت المهمة التجميع التدريجي لكل الجداول الصغيرة والمتفرِّعة، لكل نقاط الاحتجاج المتفرِّقة. ومن أجل البدء بهذه المهمة كان على المرء أن يعتمد، بالطبع، بالدرجة الأولى على مجموعة المصالح الموضوعية، ولكن الاهتمام الفوري كان مُنصّباً حول الجانب الذاتي، الجانب النفساني. وإليكم كيف عبَّر لينين عن ذلك: «لجمع وتركيز، إن جاز التعبير، جميع نقاط وجداول الاستياء الشعبي التي كانت تشتد إلى درجة أكبر بكثير مما نتخيل في ظروف الحياة الروسية والتي ينبغي أن تُدمَج في سيل جارف واحد»[١٠٣].

يركِّز علم لينين عن الثورة على التنقيب عن أية علامة من علامات السخط بل التنقيب حتى عن أتفه الاتجاهات التي يمكن أن تتكامل في المعسكر الثوري. كتب لينين في فترة مبكِّرة تعود إلى عام ١٩٠١ يقول: يتنامى السخط الشعبي في أوساط الشعب الروسي كله.. ومن واجبنا كديمقراطيين ـ اشتراكيين ثوريين.. أن نعلمهم كيف يستفيدون من ومضات الاحتجاج الاجتماعي التي تبرق تارةً هنا وتارةً هناك»[١٠٤].

لقد كانت المهمة الأولى هي توحيد مختلف انفجارات السخط والاحتجاج في أوساط الطبقة العاملة. وقد وصف لينين باستبصار عميق التأثيرات النفسية لمظاهرات مجموعة من العمال على العمال الآخرين فقال: «على الرغم من كل المعاناة التي جلبتها الإضرابات، فإن عمال المصانع المجاورة اكتسبوا شجاعةً جديدةً عندما رأوا رفاقهم قد انخرطوا في النضال.. يكفي

---

(١٠٠) **Ibid., Vol. 29, P. 241.**

(١٠١) **Ibid., Vol. 30, P. 152.**

(١٠٢) **Ibid., Vol. 17, P. 89.**

(١٠٣) **Ibid., Vol. 5, P. 420.**

(١٠٤) **V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 5 P. 288.**

أن يُضرِب مصنع واحد حتى تبدأ الإضرابات على الفور في عدد كبير من المصانع. بالتأثير المعنوي الكبير الذي تمتلكه الإضرابات، وكم تؤثر على العمال الذين يرون رفاقهم وقد رفضوا الاستمرار في العبودية، وأصبحوا، ولو في تلك اللحظة فحسب، على قدم المساواة مع الأغنياء!»[١٠٥].

ولكن مثل هذا التأثير المُعْدي ليس مجرد انتشار للحالات النفسية والأعمال؛ إنه أيضاً تحول إلى مستوى أعلى. وفي هذا كتب لينين: «عندما تكون الحركة في مرحلتها المبكِّرة، غالباً ما يكون للإضراب الإقتصادي تأثير إيقاظ وتحريض المتخلِّفين، وتحويل للحركة إلى حركة عامة، ورفعها إلى مستوى أعلى»[١٠٦].

ويسجل لينين الملاحظة التالية حول تأثير إضرابات العمال على الفلاحين: «فقد أيقظت موجات الإضرابات الجماهيرية وحدها جماهير الفلاحين العريضة من سُباتها. لقد اكتسبت كلمة مُضرِب معنىً جديداً كلياً في أوساط الفلاحين: العبارة التي كانت تعبِّر في الماضي عن كلمة، طالب، باتت ممهورةً بتوقيع ثائر وثوري. ولكن الطالب كان ينتمي إلى الطبقة الوسطى، المتعلِّمة، النبيلة ولهذا كان غريباً عن الشعب. ولكن المُضرِب، من جهة ثانية، كان من الشعب، وينتمي إلى الطبقة المُستغلَّة»[١٠٧]. وهذا يدخل في فكرة «نحن وهم» في النفسية الشعبية. ثمة ركائز دقيقة، مثل التفضيل الواضح لكلمة «مُضرِب» على كلمة «طالب»، قد أوجدت الشعور النفسي بالجماعية بين الفلاحين والعمال، وإدراكهم المشترك لمناهضة السادة، على الرغم من أن الجذور الاجتماعية الاقتصادية للعاطفة الثورية لكل من الفلاحين والعمال على درجة كبيرة من التفاوت.

لقد تحدَّث لينين عن سُبات الفلاحين بالمعنى السياسي فحسب، قاصداً ابتعادهم عن حركة البروليتاريا. لقد عالجوا أحداث عام ١٩٠٥ بعاطفتهم الثورية العمياء. كتب لينين: «الفلاح يحتاج الأرض، وشعوره الثوري وإدراكه الغريزي البدائي للديمقراطية لا يستطيع أن يعبِّر عن نفسه إلاّ بوضع اليد على أرض المالك»[١٠٨].

وربط لينين هذه السمة النفسية بخصائص التربة الاقتصادية. فقد كتب: «يوجد في روسيا الكثيرون جداً من الناجين من العبودية بين جماهير الشعب، في المناطق الريفية والزراعية، ومن هنا جاءت العواطف الثورية المباشرة والأكثر بدائيةً بين الفلاحين، وبين الطبقة العاملة، الوثيقة الصلة بالفلاحين». وأكَّد لينين: «هذه العاطفة الثورية التي تعبِّر ولا شك عن وعي طبقي بروليتاري أدنى من 'الاحتجاج'، مشتركة بين كل من الفلاحين والعمال»[١٠٩].

لقد التفت المنشفيك، كشأن الاقتصاديين، إلى علم النفس الاجتماعي. على الأقل نظرياً. ولكن الفارق النفسي بين الفلاحين والعمال كان بالنسبة لهم يتفق مع عقيدتهم الجامدة التي

---

(١٠٥) Ibid., Vol. 4, P. 315.

(١٠٦) Ibid., Vol. 18, P. 84.

(١٠٧) Ibid., Vol. 23, P. 243.

(١٠٨) V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 89, P. 247.

(١٠٩) Ibid., Vol. 12, P. 64.

تقول بعدم إمكان قيام تحالف ثوري وثيق بين الطبقة العاملة والفلاحين. وأقاموا جداراً شاهقاً بين البروليتاريا والفلاحين، بحيث لم يعد يتوافق منطق أي من نظرياتهم مع الإطار الثوري لعواطف كل من العمال والفلاحين.

وبرهن لينين على أن هذه المفاهيم الجامدة لم تكن متوافقةً مع الماركسية. وكان من الواضح الجلّي بالنسبة له أن الثورة في روسيا، كما في بلدان كثيرة أخرى، لا يمكن أن تنتصر إلاّ من خلال تحالف قوى الاحتجاج والسخط. وتقسيم هذه القوى لمجرد أن الدوغمائيين يرون ذلك ضرورياً أمر يصل إلى مرتبة خيانة الثورة. على أن التحالف المجدي بين البروليتاريا والفلاحين في جهدهم الثوري، كان يتطلب المعرفة لكلّ من السمات النوعية والمشتركة لسيكولوجيتهم الاجتماعية، وتمكين العمال من ممارسة التأثير النفسي على جماهير الفلاحين. وقد كان وصف لينين لضعف نفسية الفلاحين قاسياً وواقعياً: «كان الفلاحون يُسترضَون كما يسترضي أحدهم الأطفال الصغار.. إلى أية درجة هم مخدوعون بالدعوة الكاذبة؟»[١١٠]. ولقد رأينا من قبل، في حديث لينين عن نظرة ليف تولستوي إلى الفلاحين، الجانب الرجعي اللاثوري من نفسية الفلاحين. وحتى عندما كان لينين يتحدث عن خصائصها الثورية كان يقوِّم تخلفها عن نفسية العمال. فقد أكد قائلاً: «من الطبيعي أن التضامن والتنظيم والوعي الطبقي هي أقل تطوراً بكثير في صفوف الفلاحين منها في صفوف العمال..»[١١١]. وكان هذا الفارق في رأي لينين يحتاج إلى عمل دؤوب وجدي في مجال التربية السياسية. وهذا يبيِّن أنه لم يكن يعتبر المسألة خارجةً عن نطاق الإصلاح. بيد أن الفلاحين، بمن فيهم فقراؤهم «قد برهنوا دوماً وفي كل بلد على أنهم أقل إصراراً في نضالهم من أجل الحرية والاشتراكية من العمال»[١١٢].

لقد استهدف لينين مقصداً واحداً هو الكشف عن جميع العوامل، بما فيها العوامل النفسية، التي تخدم توحيد صفوف العمال والفلاحين، في أعمال ثورية مشتركة وليس تفريقهم. ونسوق هنا حادثةً أثلجت صدر لينين عندما كانت العلاقات متوترةً بعض الشيء بين الحكومة البروليتارية السوفياتية والفلاحين (١٩٢١). فقد لاحظ لينين أن أحد الفلاحين المعارضين للحكومة السوفياتية كان يشعر بالضعة عندما «أطلق عليه فلاحو منطقته صفة «برجوازي» وشعر كأنها إهانة.. كلمة تحقير.. هذه الكلمة تعني كل شيء: إنها أساس دعايتنا، وهي السطوة التي مارستها الطبقة العاملة عبر الدولة»[١١٣]. لقد رأى لينين في ذلك واحداً من البراهين العديدة على أن الطبقة العاملة كانت تتمتع بتأييد غالبية الفلاحين، عدا الكولاك والاستغلاليين. هذه النقطة هي نقطة نفسانية بحتة ترسم مرحلةً محددةً في وضع «نحن» ـ معشر الفلاحين والعمال معاً ـ المعارضين لجماعة «هم» ـ البرجوازيين.

لقد كان لينين ـ كما رأينا ـ متنبهاً لأقل الإمكانات الثورية، للاحتجاج والسخط العفويين

---

(١١٠) Ibid., Vol. 25, P. 146.

(١١١) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 17, P. 382.

(١١٢) Ibid. Vol. 11, P. 395.

(١١٣) Ibid. Vol. 32, P. 118.

اللاواعيين، حتى في سنوات أشكال النضال الثوري البدائية، وفي وعهود الرجعية. وذلك من أجل أن يظهرها وينشرها.

أما اهتمام لينين بالظواهر النفسية المعاكسة ـ التقاليد والروتين والعادات ـ فقد كان يهدف دوماً إلى إزالة العوائق من طريق الثورة.

«إن قوة العادة لدى الملايين وعشرات الملايين هي القوة الهائلة الكبرى»(١١٤) كما قال لينين. وتجاوز قوة العادة أمر عسير، لا قبل الثورة فحسب، بل وبعدها أيضاً. فمحاربة عادات تكونت عبر القرون، وخاصة تلك العادات التي تعمَّقت جذورها لدى كل مالك صغير، تحتاج إلى سنين من العمل المُنظَّم الدؤوب حتى بعد الإطاحة الكاملة بالطبقات المُستغِلَّة(١١٥). ولا يستطيع المرء أن يتخيل عبء تلك العادات التي كانت جاثمةً في فترة ما قبل الثورة المظلمة. كتب لينين متحدثاً عن انتهاك حكومة القيصر عام ١٩٠١ للدستور الفنلندي يقول: «ما نزال عبيداً إلى درجة أننا نُستخدم لإكراه الشعوب الأخرى على العبودية»(١١٦).

على أن اهتمام لينين بعلامات السخط والكفاح، البالغة الأهمية، كان أكبر بكثير من اهتمامه بهذه السمات النفسية للعادات والخضوع لها.

ذلك أن روح المقاومة تبز قوة العادة والإذعان. فعندما قامت الإضرابات في ورشات أبوكوف في بطرسبرغ عام ١٩٠١، كتب لينين: «أجل، نحن نبتهج بهذه الصدامات ونزداد شجاعةً بها، لأن الطبقة العاملة تبرهن بمقاومتها على أنها لم تتزحزح عن موقفها، وأنها ترفض أن تبقى رهن العبودية أو الخضوع بإذعان للعنف والظلم»(١١٧)؛ فالطبقة العاملة تفضل الموت وهي تقاتل بدلاً من الموت ببطء ميتة الدابة الهرمة.

لقد لاحظ لينين أن عامة الشعب ما تزال غافيةً، ولكن نومها كان خفيفاً إلى درجة أن أبسط الأحداث كانت كافيةً لإيقاظها. لقد أشار لينين إلى هذه الظاهرة في وصفه للأحداث التي سبقت عام ١٩٠٥: «الجماهير العريضة كانت ساكنةً وحالتها النفسية سلبية. ولكنها نهضت بسرعة، فأي وضع من أوضاع الظلم، أو المعاملة الفظَّة من قبل الضباط، أو الطعام السيء.. إلخ يمكن أن يؤدي إلى ثورة»(١١٨). لقد لفتت سرعة الغضب هذه نظر لينين بشدة بينما كان يتابع عن كثب أحداث عام ١٩٠٥: «الإنتخابات الزائفة لا توقظ الجماهير أبداً. بيد أن إضراباً، أو مظاهرةً، أو عصياناً في القوات المسلحة، أو انفجاراً طلابياً واسعاً، أو مجاعةً، أو تحركاً، أو صداماً في مجلس الدوما.. إلخ. إلخ.، يمكن أن تستنهض الجماهير حقاً وعلى الفور في أية ساعة»(١١٩).

---

(١١٤) **Ibid. Vol. 31, P. 44.**

(١١٥) **Ibid. Vol. 29, P. 523.**

(١١٦) **V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 5, P. 310.**

(١١٧) **Ibid. P. 25.**

(١١٨) **Ibid. Vol. 23, P. 245.**

(١١٩) **Ibid. Vol. 9, P. 366.**

جميع هذه الظواهر لم تكن إلاّ ذرّات بزغت في اللحظة الحاسمة في صورة هجوم موحّد واسع النطاق لجميع قوى الاحتجاج الاجتماعية ضد الملكية والنظام القائم.

ثمة نقطتان لا بد من ذكرهما.

وعلى الرغم من الثقة الساذجة المستمرة بالقيصر ووجهة النظر الاجتماعية البدائية فقد أكدّ لينين على الحيوية لأن تقوم «الغريزة الثورية التي برهنت عن وجودها بين صفوف البروليتاريا»، عبر «احتجاج» هذه الأخيرة «وقوتها»، بكسر العوائق البوليسية وتجاوز عدم النضوج والتأخر لدى بعض قادتها [١٢٠].

ويصف لينين تجاوزاً مماثلاً للعادات والتقاليد متعلقاً بالحرب العالمية الأولى بين صفوف «ملايين شبه بروليتاريين وبورجوازيين صغار المخدوعين الآن بالشوفينية، والذين لم تطوّعهم فظائع الحرب وتحبطهم فقط، بل نوّرتهم وعلّمتهم وجعلتهم ينهضون ويتنظّمون ويقوون ويتحضرون للحزب ضد برجوازية «بلادهم» والبلدان الأجنبية» [١٢١] وعام ١٩١٧ ازداد لينين اقتناعاً بذلك: «فالشعب الروسي الذي طالما بذل دماءه دونما تذمر، والذي نفّذ إرادة حكومة قمعيّة وهو جاهل كليةً لأهدافها وغاياتها - سيقاتل بلا شك... بشجاعة أكبر وحماس أشد» [١٢٢] من أجل الاشتراكية.

ماذا وراء ثقة لينين بأن الاحتجاج والسخط، وهما طاقة المقاومة، سوف يبزغان في النهاية؟ قبل كل شيء هناك حقيقة أن البروليتاريا ملتزمة موضوعياً لا بتحرير نفسها فحسب، بل بتحرير جميع الشعب العامل والمجتمع من الاستغلال والعداوة، وهناك ثانياً ما ذكره لينين من أن اعتبار الطبقة العاملة يجتذب اعتبار الخبرة الثورية العالمية. إن الطبقة العاملة تحتاج، كما كتب لينين، إلى وزن «البروليتاريين من كل قطر، وزن الصراع العالمي للبروليتاريا. نحن نحتاج إلى وزن النظريين في الحركة الديمقراطية - الاشتراكية العالمية لتمكيننا من أن نفهم بصورة ملائمة برنامج وتاكتيكات حزبنا..» [١٢٣].

أخيراً علينا أن نبيّن أن لينين لم ينتبه إلى نفسية الطبقات الدنيا فحسب، بل التفت كذلك إلى نفسية الطبقات العليا. فمحصلة جميع أجزاء الاحتجاج والسخط لدى طرف اجتماعي كان يعني نمو عاطفة مناقضة لدى الطرف الآخر.

....لنِر ماذا قال لينين عن هذا: «على وجه العموم، لا مناص لنا من القول إن الرجعيين لدينا (وهذا يشمل بالطبع مجمل البروقراطية العليا) يُنمُّون عن غريزة سياسية راقية. فلديهم خبرة حسنة في محاربة المعارضة والثورات الشعبية، والفرق المتدينة والتمردات والثوريين بحيث يظلون دائماً على أهبة الاستعداد ويدركون على نحو أفضل بكثير من المغفلين السُذَّج و «المحافظين الشرفاء» أن الأوتوقراطية لا تستطيع يوماً أن تُلزم نفسها

---

(١٢٠) Ibid. Vol. 8, P. 93.

(١٢١) Ibid. Vol. 21, P. 40.

(١٢٢) Ibid. Vol. 26, P. 346.

(١٢٣) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 11. PP. 412 - 13.

بمعتقدات الاعتماد على النفس والأمانة والاستقلالية أو بأن تجد فخراً في معرفة حقيقية من أي نوع كانت. إنهم متشربون بروحية المنفعية والروتين الحكومي اللذين يظهران في هرمية طبقة الموظفين الروس بحيث يشمئزون من أي إنسان لا يكون على غرار أكاكي أكاكييفتش في قصص غوغول، أو لنستخدم مثلاً آخر أحدث ـ الرجل في القضية (Man in a Case) »[١٢٤].

٥ ـ من الثورة الروسية الأولى إلى الثانية

لو أن ملاحظات لينين حول علم النفس الاجتماعي قد رُتّبت بحسب ترتيب الوقائع، لوجدنا أنها اتجهت في معظمها نحو فترتين زمنيتين: ثورة ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧، والفترة ما بين ١٩١٧ ـ ١٩٢٢. تلك كانت الفترة التي مَحّص فيها لينين الأمور الذاتية، وعرّف بالجوانب الحياتية للجماهير والطبقات. لقد رأينا أن لينين لم يكن عالم نفس اختصاصياً، إلا أنه كان سياسياً وثورياً. وكان من الطبيعي أن يصبح استبصاره النفسي أكثر دقةً عندما اتخذت الثورة شكلاً مادياً.

لم تكن المسألة مجرد ازدياد اهتمام لينين بالجوانب النفسية للثورة في تلك الفترات، بل كان ايمانه، وهو ما أكّدته الوقائع، بأن الثورات تستدعي تبدُّلات دراماتيكية في نفسيات الأفراد والجماهير والأمم كلها. وايمانه بأن الثوري عندما يكون ثورياً بحقٍ ينبغي أن يكون أكثر من اختصاصي نفساني. قال لينين شارحاً: «إن أية ثورة تعني انعطافاً حاداً في حياة أعداد كبيرة من الشعب.. وكما يعلّم أي انعطاف في حياة الفرد الكثير من الدروس ويغني بالكثير من الخبرة والعاطفة، كذلك الثورة تعطي الشعب كله دروساً قيِّمةً وغنيةً جداً في فترة قصيرة من الزمن. وأثناء الثورة يتعلّم الملايين وعشرات الملايين من الناس في أسبوع أكثر مما يتعلمونه في سنة من الحياة العادية الراقدة »[١٢٥].

لقد كتب ذلك عام ١٩١٧، لكن في ذروة ثورة ١٩٠٥ كان هذا هو إحساسه أيضاً إذ كتب يقول: «في تاريخ الثورات تنكشف تناقضات كانت تنضج على مرّ العقود والعصور: إذ تصبح الحياة زاخرة بالحوادث. والجماهير التي كانت دائماً في الظل والتي، بالتالي، طالما جهلها المراقبون السطحيون، بل احتقروها، هذه الجماهير تدخل المعترك السياسي كمقاتل نشيط. إنها تتدرّب عملياً وأمام أنظار العالم تخطو خطواتها الأولى الحذرة متلمّسة طريقها محددة أهدافها مختبرةً نفسها وكل نظريات أيديولوجييها، وتبذل جهوداً بطولية لتكون على مستوى الحدث ولتنهض بمهماتها العملاقة ذات الدلالة العالمية التي فرضها عليهاالتاريخ؛ ومهما كانت الهزائم الفردية كبيرة، ومهما هزّتنا أنهار الدماء التي سالت وآلاف الضحايا التي سقطت فإن شيئاً لا يقارن أهمية هذا التدرّب العملي الذي حظيت به الجماهير والطبقات في مسيرة الكفاح الثوري نفسها »[١٢٦].

(١٢٤) Ibid. Vol. 5, P. 281 - 82.

(١٢٥) Ibid. Vol. 25, P. 225.

(١٢٦) Ibid. Vol. 8, P. 104.

وها هو ذا مقطع آخر من تقرير ١٩١٧ عن ثورة ١٩٠٥، أماط اللثام عن الطاقة الهاجعة للبروليتاريا: «**في عصر الثورة... تستطيع البروليتاريا أن تولِّد قدرةً قتاليةً أكبر بمئات المرات** من قدرتها في أوقات السلم. إنها تُظهر أن البشرية لم تكن تعرف قبل ١٩٠٥ بعد كم هي البروليتاريا عظيمة وكم تبذل من الجهد الهائل، وكم هي قادرة على النضال من أجل أهداف كبيرة حقاً، وتجازف بسلوكية ثورية حقة»[١٢٧].

لقد اقتبِست آراء لينين في علم النفس الاجتماعي في الفترة ما بين ١٩٠٥ - ١٩٠٧. وهي شاهد على نمو اهتمام لينين الشديد بهذا الجانب من الحياة العامة.

ولكن دعونا نورد هنا بعض الملاحظات الإضافية التي تتعلق بانهيار الإيمان بالقيصر. لقد كان لينين يؤكد أن الإيمان الطفولي بالقيصر سرعان ما سيزول في اللحظة التي تفجر فيها الطاقة والغريزة الثورية للطبقة العاملة حيل ومكائد الشرطة[١٢٨]. «الحياة الريفية الساذجة المتخلفة المقهورة كانت تعمل جيلاً بعد جيلٍ على تعزيز هذا الإيمان. ولكن كل شهر من حياة روسيا المتحضرة، الصناعية الريفية الجديدة كان ينسف ويدمِّر هذا الإيمان»[١٢٩].

بسبب ذلك خلق العقد السابق على الثورة بضعة آلاف من الديمقراطيين الاشتراكيين ممن تخلوا عن وعي عن هذا الإيمان. «لقد علم الآلاف من العمال، ممن عززت حركة الإضرابات من غريزتهم الطبقية وصقلتهم الدعاية السياسية، أن يدكُّوا هذا الإيمان»[١٣٠]. ومن هنا جاءت التنبؤات والآمال المعكوسة: «قلنا إن جماهير العمال والفلاحين ممن ظلوا يحتفظون بمسحة من الإيمان بالقيصر لم يكونوا مستعدين للعصيان. وبعد ٩ كانون الثاني صار لدينا الحق أن نقول إنهم أصبحوا الآن مستعدين للعصيان وسوف ينهضون»[١٣١].

وفي عام ١٩٠٥ كتب لينين: «ولم يكن ذلك المؤشر الوحيد الذي يشير إلى العاصفة: لقد أُزيح كل شيء بفعل الإعصار الهائل للانقضاض البروليتاري المنسجم»[١٣٢]. فكم من المتغيِّرات البعيدة جرت في فترة العاصفة القصيرة، وكم من الأوهام تداعت، ومن اللمحات النفسية الجديدة قد ظهرت.

....« لقد أضحت البورجوازية والملاّكون أعنف وأكثر إجراماً من ذي قبل؛ وأصبح رجل الشارع مرهقاً. أما المثقفون الروس فهم عاجزون قانطون. وحزب المتبجحين الليبراليين والليبراليون الخونَة القوّادون Cadets قد رفع رأسه آملاً في الاستفادة من الضجر المتفشّي من الثورة... لكن تحت السطح، في أعماق الجماهير البروليتارية وبين صفوف الفلاحين الجائعين المُعدمين شقت الثورة طريقاً متقدمة، مدمّرة بهدوء وإلى حدّ بعيد الأسس الموجودة

---

(١٢٧) **V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 23, P. 240.**

(١٢٨) **Ibid., Vol. 8, P. 107.**

(١٢٩) **Ibid., P. 112.**

(١٣٠) **Ibid.**

(١٣١) **Ibid., P. 113.**

(١٣٢) **Ibid., Vol. 9, P. 392.**

موقظة الغارقين في أعمق سبات برعد الحرب الأهلية »[١٣٣].

ثم لم تلبث أن انتصرت الثورة المضادة وأعقبتها سنوات من الرجعية. وتتضاءل ملاحظات لينين حول السيكولوجيا الاجتماعية. ومع هذا فهو يكتب عام ١٩٠٨ لأول مرة عن البرجوازية التافهة والمحافظين فيقول: «اليوم، في فترة القمع الكاسح الذي تقوم به الثورة المضادة، يكيف المحافظون أنفسهم بطريقة جبانة مع سادتهم الجدد، متنكرين للماضي، محاولين نسيانه »[١٣٤]. على أن هذه الظواهر كانت سطحيةً، إذ لا شيء يمكن أن يقف في وجه التبدُّلات الروحية التي خلقتها الثورة. فهذه التبدُّلات لا يمكن العودة عنها، فقد كانت في قلوب وأذهان الملايين من الناس ولا بدَّ لها أن تظهر على السطح عاجلاً أو آجلاً كشأن البذور التي تغرس في الشتاء.

......ولتأكيد هذه النقطة يشير لينين إلى تغيّرات روحية مماثلة تركتها وراءها كومونة باريس عام ١٨٧١. فكتب ما يلي: «إن ملحمة وجودها (الكومونة) وزوالها، ومُعاينة حكومة عمال استولت على عاصمة العالم واحتفظت بها طوال ما يزيد عن شهريْن، ومنظر كفاح البروليتاريا البطولي والعذاب الذي عانته إثر انهزامها ـ كل ذلك رفع من معنويات ملايين العمّال وأثار آمالهم وجعلهم يتعاطفون مع قضية الاشتراكية. إن رعد مدفع باريس أيقظ شرائح البروليتاريا الأكثر تأخراً من عميق سباتها، وأعطى، قوة دافعة لنمو الدعاية الاشتراكية الثورية »[١٣٥].

لقد أوجدت أحداث ١٩٠٥ كذلك انطباعاً بأن الرجعية لا يمكن أن تخلد. فقد كانت المأثرة البطولية لعمال موسكو، كما قال لينين، مثالاً لا يُنسى بالنسبة للجماهير، إذ «أحدثت قلقاً عميقاً بين جمهور العاملين في الريف والمدينة، ما كان لآثاره أن تخبوَ على الرغم من كل الاضطهاد... بعد أحداث كانون الأول لم يعد الشعب هو نفسه. لقد وُلِد من جديد »[١٣٦].

وبناءً على ذلك لاحظ لينين في بداية النهوض الثوري الثاني بعض العوارض النفسية بين العمال على الرغم من أنها كانت لا تزال غامضة. لقد ظهرت علائم النشاط عام ١٩١٠ مع الإضرابات السياسية والاقتصادية مُتعاقبةً أو مُتلاحمةً ومُنصهِرةً مع البروليتاريا. «البروليتاريا قد بدأت. والشباب الديمقراطي مستمر. والشعب الروسي يصحو على نضال جديد، متقدماً نحو ثورة جديدة. ولقد أرتنا البداية الأولى للنضال مرةً أخرى أن القوى التي هزت حكم القيصر عام ١٩٠٥ ما تزال حية »[١٣٧].

هذه الفترةَ كانت متميزةً حقاً من الناحية النفسية؛ ففي غياب النضال المكشوف أظهرت الجماهير رغبةً في اكتساب المعارف النظرية العامة[١٣٨].

---

(١٣٣) **Ibid., Vol. 12, P.P. 114 - 115.**

(١٣٤) **Ibid., Vol. 15, P.P. 50 - 51.**

(١٣٥) **Ibid., Vol. 17, P. 143.**

(١٣٦) **V.I. Lenin, Collected Works, Vol 28, P. 373.**

(١٣٧) **Ibid., Vol. 16, P. 358.**

(١٣٨) **Ibid., Vol. 17, P. 35.**

ومع تصاعد النشاط الثوري نجد اهتمام لينين يتزايد بالعمليات النفسية بين مختلف شرائح الطبقة العاملة، وبين الفلاحين والفئات الأخرى. هذا التنامي بالشعور الثوري أدَّى في الحساب الختامي إلى ثورة أكتوبر.

ويتنبأ لينين بمجيء، الثورة الثانية التي أظهرت منذ ١٩١٣ وجود الطاقة الثورية البروليتارية أكبر كثيراً من الثورة الأولى. وهذا التصاعد لم يأتِ من عل، على الرغم من أن وعي الطبقة العاملة وخبرتها وتصميمها، وعي طليعة هذه الطبقة، ونعني الحزب، قد تنامى. كتب لينين: «هذا النهوض، في بلادنا، يجري عفوياً، لأن عشرات الملايين من أنصاف البروليتاريا وجماهير الفلاحين يُمررون، إن جاز التعبير، للطليعة الشعور بالسخط المركَّز الذي كان يتصاعد ويفيض»[١٣٩].

تصوروا تظاهرات إضراب عام ١٩١٣ وراية حمراء ترفرف في شوارع العاصمة، وخطباً ثورية وشعارات موجهة إلى الحشود. يقول لينين إن إضراباً على هذا الشكل لا يمكن حصره ولا إيقافه عندما يستحوذ على مئات ومئات الألوف من الشعب. بيد أن مثل هذا الإضراب هو مجرد وسيلة لاستثارة ولاستقطاب مشاعر الاحتجاج والنقمة في طول البلاد وعرضها. ويضيف: «من الأساسيّ أن تكون إضرابات العمال الثورية مركز استقطاب للنقمة المكتومة والتذمرات الخافتة في الريف جنباً إلى جنب مع النقمة في الثكنات»[١٤٠].

دعونا نستعرض التبدُّلات التي جرت في نفسية الجماهير أثناء الحرب العالمية الأولى في روسيا وفي الخارج. لقد ضيّق الخناق جزئياً على البروليتاريا من قبل الشوفينية البرجوازية، ولكن الحرب بصورة عامة لم تعق نهوض العاطفة الثورية.

ثم جاء عام ١٩١٧ عندما بلغ النهوض مبلغاً شديداً بحيث تحوَّل إلى أزمة ثورية. ومرةً أخرى عادت لوحة لينين النفسية تزدان بالألوان. ومن بين الوقائع التي يعلِّق عليها لينين الأهمية، ذلك التحوُّل من معسكر إلى آخر لـ «جمهور عريض متبدِّل ومتذبذب» له هويته المحددة عموماً كالفلاحين. إنه يميل تارةً إلى اليمين وتارةً إلى اليسار كما يقول لينين. وفي بداية عام ١٩١٧، قفز هؤلاء، اقتداءً بالجنود، «من معسكر الرأسماليين إلى معسكر العمال الثوريين. وقد كانت قفزة أو حركة الجماهير هذه قويةً إلى درجة أنها كانت عاملاً حاسماً سَبَّبَ الأزمة»[١٤١].

إن «الأزمة الثورية» أو «الموقف الثوري» مفهوم على درجة كبيرة من الأهمية في إرث لينين النفسي الاجتماعي. وقد أوجد التعاليم المتعلقة بالموقف الثوري ـ بوصفها جزءاً من «علم الثورة» ـ في الفترة ما بين الثورتين. وعلى الرغم من أن معظم الأفكار الأولية كانت مدوَّنةً في المقالات التي كتبت ما بين ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧، فقد أوجزت بصورة أكثر إحكاماً عام ١٩١٣ في سلسلة مقالات بعنوان: **عمل البروليتاريا الثورية في يوم أيار والدوما المؤجل والليبراليون المتورِّطون**،

---

(١٣٩) Ibid., Vol. 18, P. 472.

(١٤٠) Ibid., Vol. 18, P. 477.

(١٤١) V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 24, P. 241.

ثم في سقوط الأممية الثانية عام ١٩١٥، وأخيراً في شيوعية الجناح اليساري فوضى طفولية (عام ١٩٢٠).

ونحن هنا معنيُّون بذلك الجانب من مفهوم الموقف الثوري الذي يصوِّر الدور الذي خصَّصه لينين لعلم النفس، لنشاط الجماهير وحالتها النفسية. إن تحوُّل الجماهير من حالة سلبية إلى حالة السخط والتمرد الإيجابية كان، كما رآه لينين، واحداً من أهم العوامل المساهمة في الموقف الثوري. هذا التبدُّل في الحالة قد أدرجه لينين في كتاباته عام ١٩١٥ في الموقع الثاني والثالث لملامح الموقف الثوري: «٢ ـ عندما تصاعدت معاناة وحاجة الطبقات المقهورة بصورة أكثر حدةً من المعتاد، ٣ ـ وعندما توفَّر تزايد كبير، كنتيجة للأسباب المذكورة، في نشاط الجماهير، التي سمحت لنفسها أن تُنهب دون أن تشتكي في زمن السلم، والتي انجذبت في الأوقات العصيبة، بفعل جميع ظروف الأزمة، وبفعِل 'الطبقات العليا' نفسها إلى عمل تاريخي مستقل»[١٤٢].

إن علم النفس الاجتماعي معنيّ بأزمة «الطبقات العليا» لأنها توجدُ الشرخ «الذي ينفجر من خلاله سخط وغضب الجماهير المقهورة»[١٤٣]. ويلخص لينين في مقالته النظرية «الأول من أيار والحرب» (١٩١٥) جوهر الموقف الثوري على الشكل التالي: «(آ) الطبقات الدنيا لا تريد، الطبقات العليا لا تستطيع (ب) تفاقم المعاناة (ج) النشاط غير العادي»[١٤٤].

إن مصادر تعاليم لينين حول الموقف الثوري التي جاءت فيما بعد، تعود كما ذكرنا من قبل إلى العام ١٩٠٤، كما في هذه القاعدة الموجزة: «ينبغي على حزب البروليتاريا أن ينطلق وينهض عندما تكون الحكومة في قمة اليأس ويكون الغليان الشعبي في ذروته»[١٤٥]. الجانب النفسي هنا واضح المعالم. وفي عام ١٩٠٥ كتب لينين أن الشعارات الداعية إلى الثورة تكون متيسِّرة إذا لم يكن ثمة علائم واضحة للأزمة» وحتى تظهر الجماهير بصورة قاطعة أنها قد نهضت وأنها مستعدة للعمل»[١٤٦].

وبعد ذلك بفترة طويلة، رسم لينين، ـ بعد أن أصدر تعليمه حول المواقف الثورية ـ الصورة التالية لهذا الجانب في ظهور الموقف الثوري بعد أحداث كانون الثاني من عام ١٩٠٥:

«في غضون أشهر قليلة.. تبدلَّت الصورة كليةً. إزداد المئات من الديمقراطيين ـ الاشتراكيين الثوريين فجأةً إلى آلاف، وأصبح الآلاف قُوَّاداً لما يتراوح بين مليونين وثلاثة ملايين بروليتاري. وأوجد النضال البروليتاري غلياناً واسع النطاق، وكثيراً من الحركات الثورية بين جماهير الفلاحين، من خمسين إلى مائة مليون، وكان لحركة الفلاحين صداها في الجيش وأدَّت إلى تمرُّد الجنود، إلى صدامات مسلحة بين جانب من الجيش وآخر. بهذه الطريقة دخلت بلاد ضخمة، بتعداد نفوس قدره ١٣٠ مليوناً، في الثورة، وبهذه الطريقة

---

(١٤٢) **Ibid., Vol. 21, P. 214.**

(١٤٣) **V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 21, P. 213.**

(١٤٤) **Ibid., 5 th Russian Ed., Vol. 26, P. 379.**

(١٤٥) **Ibid., Vol. 8, P. 27.**

(١٤٦) **Ibid., Vol. 9, P. 369.**

تحولت روسيا الراقدة إلى روسيا البروليتاريا الثورية والشعب الثوري »[١٤٧].

وفي عام ١٩١٥ يتفحص لينين ظهور موقف ثوري جديد ويلاحظ العوامل النفسية ـ الاجتماعية التالية:

« السخط اللاهب عند الجماهير، والشوق الغامض لدى مجتمع المسحوقين وطبقات الجاهلين لسلام (ديمقراطي)، وبداية التمرُّد بين الطبقات الدنيا ـ كل هذه وقائع ـ.. إن تجربة الحرب، كشأن تجربة أي أزمة في التاريخ، أي كارثة كبيرة وأي تحول مفاجىء، في الحياة البشرية، تصعق وتحطِّم بعض الناس، ولكنها **تخفف وتصلح آخرين** »[١٤٨].

ويأتي الآن العام ١٩١٧، العام ذو الأهمية العالمية. ويكتب لينين: « الموقف الثوري في أوروبا هو حقيقة. فالسخط الشديد والقلق والغضب لدى الجماهير حقائق. وينبغي على الديمقراطيين ـ الاشتراكيين الثوريين أن يركِّزوا جميع جهودهم على تعزيز هذا التيار »[١٤٩].

وفي **رسالة إلى الرفاق** يلخِّص لينين ما يعرفه عن مشاعر الجماهير: « ما يقرُّه كل واحد كحالة متوقعة ومتوترة.. ما يقرّه كل واحد من أن العمال ساخطون كثيراً مع تردد المراكز المعنية بـ النضال النهائي الحاسم ... وأن يصف كل واحد حالة الجماهير العريضة بأنها قريبة من اليأس »[١٥٠]. ويلخِّص لينين ذلك بكلمتين: « كفى تردداً »[١٥١].

هذا هو الجانب النفسي من العملية السياسية التي تشهد على النمو الشديد للجماهير الناشطة وعلى نموها ونشاطها. وإليكم كيف يصوغ لينين ذلك: إن ما يميِّز أية ثورة أصيلة هو التزايد السريع، عشرات بل مئات المرات، في حجم الجماهير العاملة والمقهورة ـ الخاملة من قبل ـ القادرة على خوض النضال السياسي »[١٥٢].

وفي موضع آخر يقول: « الثورة لا تأتي بقرار؛ إنها تأتي من انفجار السخط الجماهيري »[١٥٣].

٦ ـ المهمات والظواهر السيكولوجية بعد الثورة

يبدو من المناسب أن نقول إن لينين كان أكثر جلاءً في ميدان علم النفس في فترة ما بعد ثورة أكتوبر. فالتوجُّه الأساسي قد تبدّل. لقد كان من العبث التفكير بالتحوُّل الشامل للإنسان قبل الثورة؛ وأكثر ما يمكن للمرء أن يتوقعه من أجل النضال الثوري هو إعادة تربية الإنسان وإعادة تكوينه. وبعد الثورة، أضحت إزالة الإرث الرأسمالي من التركيب النفسي للجماهير ـ مهما كانت هذه العملية شاقَّةً وطويلةً ـ أمراً ممكناً.

---

(١٤٧) Ibid., Vol. 23, P. 238.

(١٤٨) Ibid., Vol. 21, PP. 215 - 16.

(١٤٩) V.I. Lenin, Collected Works, Vol.23, P.270.

(١٥٠) Ibid., Vol. 26, P.209.

(١٥١) Ibid., Vol. 25, P. 110.

(١٥٢) Ibid., Vol. 31, P. 85.

(١٥٣) Ibid., Vol. 26, P. 345.

قبل أيام قليلة من ثورة أكتوبر سجّل لينين فكرةً لم نرَ مثيلاً لها في كتاباته السابقة، حيث قال: «ينبغي ألاّ يسترشد الحزب بمزاج الجماهير لأنه متبدل ولا يمكن تقديره، ينبغي أن يسترشد الحزب بالتحليل والتقويم الموضوعيين للثورة. لقد وضعت الجماهير ثقتها في البلاشفة وهي تطلب منهم أفعالاً لا كلمات...»(١٥٤). أجل لقد أفرد لينين، عشيّةَ استلام السلطة، الشعور الهام الوحيد: لقد وضع الشعب ثقته بالبلاشفة ـ الثورة الاشتراكية قد التزمت بأن تأخذ مجراها. وبعد قيامها لا بد أن تتغير المهمات النفسية جوهرياً، بل وأن تناقض في بعض الحالات، مهمات ما قبل الثورة. ولقد عرف لينين عن ثقة أن هذا «التحوُّل من الرقاد التاريخي إلى إبداع تاريخي جديد»(١٥٥)، هذا الانتقال من الحماسة المركزة على المهمات الثورية إلى الحماسة الخلاقة المركَّزة على بناء حياة جديدة، لن يكون سريعاً. على أية حال لقد كُتِبَ فصل جديد في العلم اللينيني عن علم النفس الاجتماعي.

من الآن فصاعداً أضحت المهمة الأساسية هي إحكام القبضة على السلطة. فقبل الثورة كان الفوز بالسلطة هو حجر الزاوية في السيكولوجية الثورية للجماهير؛ أما الآن فالصرخة الرئيسية هي الاحتفاظ بهذه السلطة. كتب لينين عام ١٩٢٠ بأن العمال والفلاحين ورجال الجيش الأحمر «قد عانوا خلال هذه السنوات الثلاث أكثر بكثير مما عانى العمّال خلال سني الاستعباد الرأسمالي السابقة: لقد تحمّلوا البرد والجوع والعذاب ـ كل ذلك في سبيل الاحتفاظ بالسلطة»(١٥٦). وكان قد تنبأ إبّان المراحل المبكّرة للثورة أن الجماهير ستظهر بطولة غير محدودة وقوة وتضحية بالنفس دفاعاً عن الثورة وفي التعامل مع الصعوبات التي تواجه النظام السوفياتي. فهناك فرق أساسي ما بين مجموعات الـ «نحن» ومجموعات الـ «هم»: لقد وقفت الأولى مع الشعب الثوري في سبيل نظامها الاجتماعي الجديد، مضاعفةً من القوة المعنوية لمجموعة الـ «نحن» ومحركة عواطف عميقة. وبعد فترة قصيرة من قيام ثورة أوكتوبر كتب لينين ما يلي: «سيكون النصر إلى جانب المُسْتَغَلّين (بفتح الغيْن) لأنه إلى جانبهم الحياة والقوة المتعدّدة: قوة الجمهور وقوة نابعة من مصادر لا تنضب لكل من هو غير أناني ملتزم نبيل، كل من يندفع إلى الأمام ناهضاً ببناء الجديد، كل مخزون القوة والمواهب الكبير الكامن في من يُسمى «عامة الشعب» والعمال والفلاحين. إنهم المنتصرون»(١٥٧). صحيح أن رجال الثورة المضادّة قد نشطوا هم أيضاً.. لكنه يلحظ أنه «مهما كان الغضب والنقمة كبيرين في بعض الأوساط... فهناك عملية بنّاءة تحصل في أعماق الشعب: ألا وهي تجميع القوة مع التنظيم، والذي يعطينا القوة اللازمة لتخطي كل الضربات»(١٥٨).

يبدأ الميلاد السيكولوجي للرجل الجديد بالقتال من أجل المراكز التي وضعت الثورة يدها

---

(١٥٤) V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 26, P.P. 191 - 92.

(١٥٥) Ibid., Vol. 27, P. 210.

(١٥٦) Ibid., Vol. 31, P.401.

(١٥٧) Ibid., Vol. 26, P. 403.

(١٥٨) Ibid., Vol. 27, P. 167.

عليها: أولاً هنـاك «معجزات الشجاعة والتحمّل» التي يحققها العمال والفلاحون المسلّحون في الحرب الأهلية، المترافقة مع البطولة ثم المزيد من البطولات من جانب الجماهير على جبهة الوطن، ثم في أعقاب ذلك يحدث تحول عميق في الوعي. عام ١٩١٩ خطّ لينين في عمله الخالد «بداية عظيمة» (A Great Beginning) ما يلي: «إن بداية ثورة ما لأمرٌ أصعب وأدق وأكثر جذريّة وحسماً من الإطاحة بالبرجوازيـة: لأنها انتصار على محافظتنا الذاتية واللاإنضباط والأنانية البرجوازية الصغيرة، انتصار على العادات التي أورثتها الرأسمالية البغيضة للعمال والفلاحين»[١٥٩] «ولن تستطيع الجماهير، أي الكادحين والـمُسْتَغَلّين (بفتح الغَيْـن) إلا كوحدة عضوية أن تُظهر للمرة الأولى في التاريخ كل المبادرة وقوة عشرات الملايين ممّن كانت الرأسمالية تسحقهم»[١٦٠].

إن إحكام القبضة على السلطة يعني التعامل مع الفوضى الاقتصادية والمجاعة، إنه يعني الانطلاق مجدداً بالإنتاج وهزم العدو في المعركة. وفي «بداية عظيمة» أشار لينين إلى ما يصفه بدائرة مفرغة هي: إذا أردنا التخلص من المجاعة علينا زيادة إنتاجية العمل. «نعلم أن مثل هذه التناقضات يحَلّ على الصعيد العمليّ بكسر هذه الدائرة المفرغة عبر إحداث تغير جذري في مزاج الشعب، بواسطة المبادرة البطولية للمجموعات الفردية التي طالما لعبت دوراً حاسماً ضد خلفيّة مثل هذا التغيّر الجذري». وهذا النوع من المبادرات. هو تحديداً تلك التي شنّها المشتركون في أيام العمل التطوّعية: سبوت العمل (Subbotniks) «على الرغم من واقع كونهم مرهقين ومعذّبين ومتعبين من سوء التغذية»[١٦١] لقد رفعت حركة سبوت العمـل مـن سلطـة العمال في نظر الفلاحين وأعضاء الحزب وغير الأعضاء فيه[١٦٢] وقبل زمن طويل من كتـابتـه لـ«بداية عظيمة» تنبأ لينين بتحول نوعيّ في سيكولوجية العمل، مقوِّماً العقليـة التـي ورثهـا المستغَل عن الماضي، إذ قال: «من الطبيعيّ أنه لفترة معينة كان كل اهتمامه وأفكاره وقوّته الروحيّة برمتها مركّزة على التقاط نَفَسه وإحناء ظهره ورفع كتفيه وغرف نِعَم الحياة المتوفّرة أمامه والتي طالما حرمه إياها الذين أطاح بهم ممن كانوا يستغلّونه. طبعاً لا بدّ من مرور وقت محدد قبل أن يتمكن من أن يلمس بنفسه، لا أن يقتنع فقط بل أن يحسّ أيضاً أنه لا يستطيع ببساطة أن «يأخذ» الأشياء أو يختطفها أو ينتزعها وأن ذلك ـ إن فعله ـ من شأنه أن يزيد في التمزّق ويؤدي إلى الخراب وإلى عودة أنصار الجنرال كورنيلوف. وما التغيّر الذي يترافق مع ذلك في ظروف عيش (وبالتالي في سيكولوجيا) العامل العادي سوى البداية»[١٦٣].

بكلمة أخرى إن التبدل النفساني يتحقق بجهود بطولية لمنع عودة النظام الاستبدادي الرأسمالي السابق وبفهم أن الطريق الوحيد للخروج من المصاعب الاقتصادية يتمثل بموقف

---

(١٥٩) **Ibid., Vol. 29, P. 411.**

(١٦٠) **Ibid., Vol. 31, P. 188.**

(١٦١) **Ibid., Vol. 29, P.P. 426 - 27.**

(١٦٢) **Ibid., Vol. 30, P. 202.**

(١٦٣) **Ibid., Vol. 27, P. 270.**

جديد من العمل. كتب لينين موضحاً: «العمل، النظام، الحماسة للعمل، والاستعداد للتضحية بالنفس، والتحالف الوثيق بين الفلاحين والعمال، هي التي تنقذ الشعب العامل من قهر الاقطاعيين والراسماليين إلى الأبد»[١٦٤]. وفي كلمته عن **المهمات العاجلة للحكومة السوفياتية**، التي وضع فيها الكثير من الأفكار المثمرة حول نفسية الجماهير كتب لينين: «في دولة فلاحية صغيرة لم تطح بالقيصرية إلاّ منذ سنة فحسب، ولم تتحرر هي نفسها من جماعة كيرينسكي إلاّ منذ ستة أشهر، من الطبيعي أن يبقى القليل من الفوضى العفوية، المصحوبة بالقسوة والوحشية اللتين ترافقان كل حرب رجعية متخلِّفة، وأن يظهر الكثير من اليأس والمرارة». من هنا كانت الحاجة إلى جهود طويلة ورؤية من قبل الفلاحين والعمال الواعين سياسياً «لإحداث تبدّل كامل في حالة الجماهير النفسية وجلبها إلى الطريق المناسب للعمل المنظَّم والراسخ»[١٦٥].

......ويتابع «علينا أن نتعلّم كيف نرفد ديموقراطية «اللقاء الشعبي» للشعب العامل - المتدفقة المندفعة وهي تفيض على ضفافها كطوفان ينبوع - بانضباط **حديدي** في العمل **وطاعة عمياء** لإرادة شخص واحد هو القائد السوفياتي أثناء العمل»[١٦٦].

وهاكم المزيد من أفكار لينين ذات العلاقة بسيكولوجية العمل في النسخة الأصلية لكتابة «**المهام الحالية للحكومة السوفياتية**». فقد كتب أولاً عن سيكولوجية العمل تحت القمع الرأسمالي: «وعلى نحو حتمي خلق ذلك حالة نفسية لدى الشعب العامل لم يكفّ معها الرأي العام بين صفوفه عن العبوس أمام عمل رديء أو من يتهرب من أداء واجبه، بل على العكس يرى في ذلك احتجاجاً محتوماً ومشروعاً أو وسائل مقاومة لمتطلبات المستغلِّين له المفرطة»[١٦٧]. وقد أشار إلى أن وجود الاكتئاب وما يستتبعه من تشوش لهو أمر مفهوم وحتمي بين صفوف شعب خرّبته الحرب وأرهقته. ولاحظ أن التأمل في حدوث تغيّر سريع في النفوس عبر بضع مراسيم حكومية أمر عبثي تماماً مثل اللجوء إلى الالتماسات في محاولة لإعادة البهجة والقوة لامرىء ضُرب حتى أشرف على الموت». ويرى لينين أنه في الوقت نفسه ستكون الحكومة السوفياتية التي أوجدها الشعب العامل - وبعد الأخذ بعين الاعتبار «الدلائل المتزايدة على استعادته لعافيته» - ستكون قادرة على أن تغير نفسيته تغييراً جذرياً[١٦٨]. إن عقلية الملاّك الصغير والمعبّر عنها بشعاري: «اختطف قدر ما تستطيع» و«بعدي الطّوفان». هذه العقلية كانت موجودة بكل ثقلها، كما كتب لينين؛ وقد حثّ على «استنهاض هؤلاء الناس إلى مستوى النشاط الذي يصنع التاريخ»[١٦٩] وإعادة تكوين مبادئهم الأخلاقية التي أفسدتها روح الملكية

---

(١٦٤) Ibid., Vol. 29, P. 251.

(١٦٥) Ibid., Vol. 27, P. 244.

(١٦٦) Ibid., P. 271.

(١٦٧) Ibid., Vol. 42, P. 83.

(١٦٨) Ibid., P.P. 83 - 84.

(١٦٩) Ibid., Vol. 27, P. 268.

الخاصة الشريرة.

وأكد لينين على أن الجماهير «ينبغي ألاّ تتحقق فحسب بل وأن تشعر أيضاً أن تقصير فترة الجوع والبرد والفقر تعتمد كليةً على مدى تنفيذهم بسرعة لخططنا الاقتصادية»[١٧٠]. وأسهب حول الحاجة إلى الجمع بين الحماسة (الحماسة السياسية والحماسة للعمل) وبين مبادىء العمل ونظامه القائمين على الاهتمامات الشخصية. وكتب يقول: «في الأصل كنا نتوقع أن نبدأ الإنتاج بالاعتماد على ذروة الحماسة الشعبية، ولكننا كنا نفهم أن المبادرة الفردية أيضاً من شأنها أن تساعد على رفع الإنتاج»[١٧١]. إن الحماسة والدأب والبطولة ستبقى حافزاً إلى الأبد؛ لقد قامت بدورها العظيم وستبقى في السنوات القادمة في أذهان الحركة العمالية الدولية لا تنسى، على أن الوقت قد حان لمبادىء العمل والتجارة[١٧٢]. وفي قيادتنا لعشرات الملايين نحو الشيوعية، إنها لسياسة مكينة أن نبني الاقتصاد «لا بالاعتماد مباشرةً على الحماسة، بل نبنيه على أساس الاهتمام الشخصي والمبادرة الفردية ومبادىء العمل، مدعّمةً بالحماسة المتولّدة عن الثورة العظيمة»[١٧٣].

ويتحدث لينين عن أن الاهتمام لا يعني فقط البواعث التي تشكل أساس الإنتاجية وكثافة العمل، بل يعني التحوّل في أذهان الجماهير. «لقد وصلنا الآن إلى قمة ثورتنا: لقد أنهضنا الجماهير البروليتارية وجماهير الفلاحين الفقيرة في أصقاعهم الريفية كي يعطونا دعمهم الواعي. ولم تفعل ثورة من قبل قط مثل ذلك»[١٧٤].

لقد تجلت نفسية الـ «نحن» الجديدة تماماً التي ولدت من ثورة الشعب المنتصر في طريق مختلفة تماماً. وبعد مضي سنتين على الثورة، كتب لينين عام ١٩١٩، أن الجماهير «لم تكن فقط نموذجاً في تنفيذ واجباتها بل كانت نموذجاً كذلك في البطولة العظيمة والحماسة الثورية والتضحية التي لم يعرف لها العالم مثيلاً من قبل»[١٧٥].

في عام ١٩١٧ كتب لينين مستشرفاً الآفاق البعيدة: «الآن فقط وُجِدت الفرصة من أجل عرض المشروعات الجماهيرية الحقة، والمنافسة، والمبادرة الجريئة»[١٧٦]. إن المهمات الجديدة تتطلب نمطاً جديداً من البشر: «ما نحتاجه هو عشرات الألوف من العمال المختارين المتقدمين سياسياً، المخلصين لقضية الاشتراكية، ممن لا يخضعون لإغراءات الرشوة والاختلاس، والقادرين على خلق قوة فولاذية في وجه الكولاك والراشين والمُرتشين والفاسدين والفوضويين»[١٧٧]. كذلك توقّع لينين الأهمية المتزايدة لمختلف اشكال التنافس في

---

(١٧٠) Ibid., Vol. 31, P. 511.

(١٧١) V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 33, P. 58.

(١٧٢) Ibid., P.P. 104, 172 - 73.

(١٧٣) Ibid., P. 58.

(١٧٤) Ibid., Vol. 32, P. 58.

(١٧٥) Ibid., Vol. 30, P. 68.

(١٧٦) Ibid., Vol. 26, P. 407.

(١٧٧) Ibid., Vol. 27, P. 390.

النظام الجديد للعلاقات الاجتماعية، وبخاصة علاقات العمل. والمنافسة، كما رآها لينين، هي شكل من أشكال المبادرة ووسيلة لتطوير نظام جديد للعمل في الوقت نفسه.

وأهمية المنافسة بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي، كما أكد، هي في أنها تسمح لقوة القدوة أن تأخذ دورها الكامل. بكلمة أخرى، كان المهم هو نظام التمثّل بالقدوة الحسنة، والعكس من ذلك أيضاً، إدانة القدوة السيئة. وفي **المهمات العاجلة للحكومة السوفياتية** أكد لينين على أن الاشتراكية التي «تفتح الباب لأول مرة أمام التنافس على نطاق جماهيري حقيقي»، سوف تُحيل التقارير البيروقراطية الجامدة إلى «نماذج حية، بعضها كريه وبعضها جذاب»[١٧٨]. أمّا في ظل الرأسمالية فلا تلعب القدوة إلاّ دوراً محدوداً في الحياة الاجتماعية. وعندما تستلم البروليتاريا زمام السلطة السياسية تتبدل حالة الأشغال بصورة جوهرية لأن «قوة القدوة أصبحت قادرةً لأول مرة على التأثير على الشعب»[١٧٩]. وذلك هو المظهر الأكثر أهميةً في ظهور نفسية جديدةً.

ولاحظ لينين أن عملية «ايجاد مبادىء جديدةً لنظام العمل من قبل الشعب هي عملية بالغة البطء، وهي قد لا تبدأ حتى يتحقق النصر الكامل على الإقطاعيين والبورجوازية»[١٨٠]. ففي ظل الاشتراكية، كما كتب لينين إلى كريزيزانوفسكي في عام ١٩٢٠، حتى كهربة البلاد تتطلب «التنافس والمبادرة بين الجماهير»[١٨١].

كذلك كان للينين آراء قيمة حول الجوانب النفسية للحرب الأهلية ضد التدخل الأجنبي. لقد لاحظ الإستعداد أو عدم الاستعداد النفسي لدى الجماهير للحرب. ففي شباط من عام ١٩١٨ كتب أن الجماهير لم تكن في حالة تمكّنها من شن الحرب، ولكنه تنبّأ عن ثقة بأن زمن المحنة سوف يمرّ سريعاً. وأن الشعب سيستعيد قوته ويجد نفسه قادراً على المقاومة[١٨٢].

... على أية حال لم ينتظر حتى يحدث ذلك، بل أعدّه. وهاكم كيف يفسر قرار دعوة فلاحي بسكوف الذين عادوا لتوّهم من الجبهة لحضور مؤتمر السوفيات السابع: «سنحضرهم إلى مؤتمر السوفيات ليقصوا علينا كيف عامل الألمان الناس، بحيث يحوّلون مزاج الجندي الهارب مذعوراً، فيبدأ في تجاوز ذعره ليقول: ليست هذه هي الحرب التي وعدنا البلشفيك بوضع حدٍّ لها، إنها حرب جديدة يشنها الألمان ضد قوة السوفيات؛ ثم يشفى من ذعره تماماً»[١٨٣]. وبعد فترة قصيرة سجّل واقع أن «هذه الأشهر قد مرّت، وحدث التحوّل. لقد ولّى ذلك الزمن الذي كنّا فيه عاجزين.. لقد تم خلق نظام جديد، وهناك أناس جدد يعدّون بالآلاف يلتحقون بالجيش باذلين أرواحهم»[١٨٤].

---

(١٧٨) V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 27, 259 - 60.

(١٧٩) Ibid., P. 261.

(١٨٠) Ibid., P. 258.

(١٨١) Ibid., Vol. 35, P. 467.

(١٨٢) Ibid., Vol. 27, P. 46.

(١٨٣) V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 27, P.P. 112 - 13.

(١٨٤) Ibid., Vol. 28, P. 125.

وأثناء الحرب الأهلية تركَّز انتباه لينين على الوضع النفسي في الجبهة والمؤخرة. وقد لاحظ من جهة تأثير برد الخريف على الروح المعنوية: «أنتم تعلمون أن برد الخريف يؤثر على رجال الجيش الأحمر، ويدفعهم إلى القنوط، ويخلق صعوبات جديدة»[(١٨٥)]. ومن ناحية ثانية اعتمد على العامل النفسي في مواجهة العديد من صعوبات زمن الحرب: «إن الموقف خطير للغاية. ولكننا لا نيأس، لأننا نعرف أن ثمة موقفاً صعباً يمكن أن ينهض في كل وقت أمام الجمهورية السوفياتية، إن العمال يظهرون المعجزات الشجاعة وبذا يشجعون وينفخون الحماسة في صفوف القوات ويقودونها إلى انتصارات جديدة»[(١٨٦)].

وأظهر لينين اهتماماً بالغاً بالعمليات النفسية في أوساط الفلاحين. ولاحظ الفارق الصارخ بين وضع العمال الاجتماعي ـ النفسي وبين وضع الفلاحين. إن العمال في جميع أنحاء العالم على درجة أو أخرى من التنظيم، بيد أن صياغة نفسية الفلاحين هي جانب مهم من النضال من أجل الاشتراكية. «.. لقد بُذِلت في العالم محاولات كثيرة لتوحيد أولئك الذين يعملون في الإنتاج الزراعي الضيق، ولأنهم يعيشون في مناطق نائية بعيدة عن الطرق ويعيشون في جهل، فهم يعيشون في عجز من جراء ظروف حياتهم»[(١٨٧)]. ولم يكن ذلك متحققاً بالتأكيد في عام ١٩٢١، عندما كانت الملامح الخاصة لنفسية الفلاحين ظاهرةً للعيان، مُنذِرَةً بالحاجة إلى تبديل السياسة الاقتصادية السوفياتية. كانت تلك، كما كتب لينين «المرة الأولى في تاريخ روسيا السوفياتية، وآمل أن تكون الأخيرة، التي ظهرت فيها مشاعر معادية لنا بين أوساط كبيرة من الفلاحين، بصورة غريزية وليس عن وعي،.. السبب في ذلك أننا في اندفاعنا الاقتصادي أسرعنا أكثر مما ينبغي... بحيث شعرت الجماهير ما كنا آنئذ غير قادرين على صياغته بوعي»[(١٨٨)].

وهكذا، نجد أن اتجاه ملاحظات لينين الاجتماعية ـ النفسية لفترة ما بعد الحرب يختلف جوهرياً. فقد كان اهتمامه السابق منصبّاً على نوعية الجماهير على الخط الفاصل بين «نحن» 'الكادحين' «وهم» 'المستغلين' بدولتهم وكنيستهم. وبعد الثورة تركزت جميع الجهود على تقرير وتعزيز مفهوم «نحن» المختلف كليّاً.

ومن بين الأشياء التي اهتم بها لينين وأعطاها الكثير من تفكيره السمات النفسية الجديدة في العلاقة بين الجماهير والدولة. كتب لينين يقول: «إن الدولة التي ظلت قروناً أداةً للقمع ونهب الشعب قد خلَّفت لنا إرثاً وكراهية وريبة الشعب الشديدة لكل ما له علاقة بالدولة»[(١٨٩)]. هذا الإرث أثَّر إلى حد ما على مسألة الحساب والضبط. ومع هذا كان على الجماهير أن تتجاوز بالتدرّج العداء تجاه زعماء الدولة ومؤسساتها، أي تتجاوز مفهوم

---

(١٨٥) Ibid., Vol. 31, P.312.

(١٨٦) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 30, P.66.

(١٨٧) Ibid., Vol. 27, P. 436.

(١٨٨) Ibid., Vol. 33, P. 421.

(١٨٩) V.I. Lenin, Collected Works, Vol 27, P.253.

الـ «نحن» والـ «هم». وإن الحقيقة القائلة إن الجماهير على إطلاقها لم تكن تأخذ بالاعتبار منجزات الحزب والحكومة السوفياتية وحدها، بل وأخطاءهما أيضاً، كانت عند لينين ذات أهمية تقدمية كبيرة. «لقد حافظوا على هذه المهمة الكبيرة بأيديهم وجهودهم. لقد واجهتهم آلاف الأخطاء التي عانوا من كل منها. ولكنهم كانوا يتعلمون من هذه الأخطاء، ويخرجون منها أقوياء»[190].

لقد كان اهتمام لينين بعلم النفس الاجتماعي قبل ثورة أكتوبر وبعدها اهتماماً غائياً: فقد كان يراها دليلاً على وضع القوى الثورية ومستلزماً حيوياً في الدفاع عن قضية الثورة وتقدمها. قبل الثورة لم يهتم «علَم الثورة»، الذي اتجه عموماً إلى مقارعة العادات الاجتماعية القائمة، إلاَّ بالقليل من التقاليد والعادات الثابتة. وبعد الثورة انصب الاهتمام الرئيسي على خلق وتعزيز النفسية الجديدة، الشخصية الجديدة والمعايير النفسيةَ الجديدة. وأصبح لينين الذي كان عدواً للعادات الآسنة قبل الثورة داعياً إلى المفاهيم الجديدة المتحولة إلى عادات. كتب لينين: «نحن نستطيع أن نعتبر ما تحقق فقط هو ما أصبح جزءاً من ثقافتنا، من حياتنا الاجتماعية، من عاداتنا»[191].

وهذا يبين أن الفرق بين التبدُلات النفسية والتركيب النفسي يمكن أن يكون نسبياً فقط من وجهة نظر ماركسية ـ لينينية وأن أهمية الاثنين تعتمد كلّيةً على الظروف التاريخية الملموسة.

٧ ـ السيكولوجيا والثورة

كان اهتمام لينين بعلم النفس الاجتماعي نابعاً من كونه ثورياً ومهتماً إلى حد بعيد بمهمات الثورة. ولهذا كان يركِّز انتباهه بشدة على الظواهر الاجتماعية ـ النفسية المتبدلة والدينامية التي تُعرّف عادةً بـ «الحالات»، بينما كانت الظواهر المستقرة نسبياً التي تُعرّف بـ «التركيب النفسي» أو «شخصية» الطبقة أو المجموعة المهيمنة أو العرقية أو أية مجموعة أخرى، وراء مجال رؤيته. وفي علم النفس الاجتماعي لم تكن هاتان المجموعتان من الظواهر قطبين منفصلين، ولكنهما كانتا مع ذلك مختلفتين.

إن كلمة «الحالة النفسية» تتكرر كثيراً في كتابات لينين. بل إن لينين قد استخدمها منذ العام ١٨٩٥.

....«هناك انقسام حاد في الشعب إلى عمال وبرجوازيين. من هنا ذلك التناقض الموجود في إطار تفكير العمال»[192] وغالباً ما يستخدم لينين هذه العبارة؛ وبالفعل فهي مفهوم طليعي في سيكولوجيته الاجتماعية. ومن المناسب أن يكون عنوان تحقيق في وجهات نظر لينين حول السيكلوجية الاجتماعية بقلم ب. د. باريجين مقدّم كأطروحة مرشح في العلوم هو: «ف. إ.

---

(١٩٠) Ibid., Vol. 28, P. 140.

(١٩١) Ibid., Vol. 33, P.P. 487 - 88.

(١٩٢) Ibid., Vol. 34, P.P. 20 - 21.

لينين: عن تكوّن مزاج الجماهير»[١٩٣].

ولكن الخطأ أن نبالغ في التأكيد على هذه العبارة أو تلك. فلينين يستخدم العديد من الكلمات؛ مثل كلمة «غريزة» (الغريزة الطبقية والغريزة الثورية). ومعناها قريب من كلمة «العفوية» التي استعملها لينين كثيراً أيضاً. كما كان هناك مفاهيم مثل «نزعة» «عواطف»، «طاقة»، «انفعال»، «حماسة»، «إرهاق»، «غضب»، «كراهية»، «لامبالاة».. إلخ. ونسوق هنا بعض الأمثلة عن استخدام لينين لهذه العبارات:

«إن الطبقة العاملة هي ديمقراطية اشتراكية بطريقة غريزية عفوية»[١٩٤]، «فترة من تراكم الطاقة الثورية»[١٩٥]،

.... موجة من «التسميد الشعبي»[١٩٦]؛ «عبر نهضة مئات الآلاف من العمال الذين لم ينسوا التاسع من كانون الثاني «السلمي» والذين يتوقون إلى تاسع من «كانون الثاني مسلّح»[١٩٧]؛ «إن العمال أنفسهم يتابعون مثل هذا النضال. فقد عاشوا بتعاطف جيّاش مع النضال العظيم في تشرين الأول وكانون الأول»[١٩٨]. إلا أن الأوهام الملكية التي غذّاها الفلاحون «طالما شلّت قواهم... وأدّت إلى ظهور أحلام يقظة فارغة عن «البلاد التي منحها لنا اللّه»[١٩٩]؛«ومع كون الجماهير مخدّرة نعسانة غير واعية سياسياً متذبذبة فمن المستحيل حصول أي تغيير نحو الأفضل... فما لم تكن الجماهير مهتمة واعية سياسياً ومستيقظة تمام الاستيقاظ وفعالة حازمة لرأيها ومستقلة يستحيل إنجاز أي شيء على الإطلاق في أي مجال من المجالين»[٢٠٠]. وها كم المزيد: «ها أن الروح الخاملة المحافظة على القديم التي طالما تحكّمت في الماضي بجمعيات العمّال السويسرية تتلاشى ليحلّ محلّها المزاج القتاليّ. ويقف العمّال وقفة رجل واحد»[٢٠١]؛ «وما هو شائع... وجود عدم رضا يحطّم كل الحواجز، وكره جماهيري للبورجوازية ولحكومتها»[٢٠٢]؛ «ونتيجة لاستئناف حرب النّهب والسّلب» فمن الطبيعي أن يزداد إحساس الناس بالمرارة على نحو أسرع وأشد»[٢٠٣]..

«أنت لا تستطيع أن تقود الشعب إلى حرب ضارية وفقاً لمعاهدات سرية وتتوقع منهم أن

---

(١٩٣) B.D. Parygin, V.I. Lenin on Social Moods, Proccedings of the Leningrad State University, 1959 No. 17, series on Economics, Philosophy and Law, Part 3; see also B.D. Parygin's paper in PROBLEMS OF Social Psychology, Moscow, 1965.

(١٩٤) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 10, P. 32.

(١٩٥) Ibid., P. 151.

(١٩٦) Ibid., Vol. 5, P. 43.

(١٩٧) Ibid., Vol. 9, P. 285.

(١٩٨) Ibid., Vol. 15, P. 53.

(١٩٩) Ibid., Vol. 17, P. 125.

(٢٠٠) Ibid., Vol. 18, P. 128.

(٢٠١) Ibid., P. 160.

(٢٠٢) Ibid., Vol. 25, P. 170.

(٢٠٣) Ibid., P. 237.

يكونوا متحمسين. ومن المستحيل أن تثير البطولة الشعبية بدون صدام مع الإمبريالية»[٢٠٤]، «إن الشعب لن ينتظر ولا يستطيع أن ينتظر بصبر وسلبية»[٢٠٥]، «ثمة علامات عن عدم اهتمام ولا مبالاة متزايدة. وهذا مفهوم. إنه لا يعني انحسار الثورة، بل انحسار الثقة بالقرارات والانتخابات. في الثورة، تطالب الجماهير بالعمل من جانب الأحزاب القائدة لا بالأقوال، تطالب بالانتصارات في الصراع لا بالكلام»[٢٠٦]، «إن السخط والغضب والتمرد يزداد في صفوف الجيش، وفي أوساط الفلاحين والعمال»[٢٠٧].

وكتب لينين أن حل المسألة القومية والزراعية سوف يسبب «انفجاراً حقيقياً للحماسة الثورية في أوساط الشعب»[٢٠٨]، ولاحظ أخيراً وليس آخراً: «أنا أعرف أن هناك تبدلاً روحياً طرأ على فلاحي ساراتوف وسامارا وسيمبيرسك، حيث الإجهاد كان ملحوظاً، وحيث اللياقة للعمل العسكري كانت أقل من أي مكان آخر»[٢٠٩].

هذه المقاطع المختارة تعكس حِدَّة الذهن الاجتماعية ـ النفسية عند لينين. ولا يمكن لصورة لينين الداعية، الثوري، أن تكتمل بدونها. ونحن نرى أن معظم اهتمامه قد انصبّ على الحركة النفسية لدى الطبقات والجماهير، والحركية النفسية. وأولى اهتماماً أقل للسمات النفسية المستقرة لدى الطبقة العاملة ولدى مختلف الفئات والاختصاصات الاجتماعية. وانطباعاته في هذا المجال أقل اكتمالاً من انطباعاته حول التبدُّلات والحركات الاجتماعية ـ النفسية.

...ومع ذلك فهي عادة لا تقدّر بثمن، إذ أن الأنماط السيكولوجية الثابتة التي يشير إليها هي تلك التي على الحركة الثورية أن تدمّرها، هذا مع العلم أنها قد تعمد أحياناً إلى استخدامها للحصول على الدعم. وكما نرى، فقد كان هدف لينين بعد الثورة الاشتراكية أن تتغلغل هذه الأخيرة في لحم وعظم الجماهير وتتجسد في عادات سيكولوجية ثابتة.

لقد ركَّزنا كثيراً على تقدير لينين لسيكولوجية الجماهير. ومع هذا فإن ملاحظاته حول السيكولوجية البرجوازية هي على القدر ذاته من الأهمية البالغة بالنسبة للمؤرخين. فقد لاحظ، كما لاحظ ماركس، تذبذب البرجوازية الصغيرة بين الثورية المتطرفة والرجعية، مشيراً إلى الخصائص النفسية للبرجوازية الكبيرة والصغيرة. كتب لينين: «البرجوازيون هم رجال الأعمال، أناس يقومون بعقد صفقات تجارية كبيرة وتعودوا حتى مع المسائل السياسية بسلوكية التعامل مع أعمالهم التجارية تماماً. إنهم يأخذون الثور من قرنيه بدلاً من وضع ثقتهم بالأقوال»[٢١٠]. وملاحظاته عن العام ١٩٠٥ تناسب الكثير من الفترات التاريخية: «إن

---

(٢٠٤) Ibid., Vol. 25, P. 363.

(٢٠٥) Ibid., P. 71.

(٢٠٦) Ibid., Vol. 26, P. 184.

(٢٠٧) Ibid., P. 59.

(٢٠٨) Ibid., P. 98.

(٢٠٩) Ibid., Vol. 28, P. 33.

(٢١٠) V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 25, P. 196.

اعتراف البرجوازية بالثورة لا يمكن أن يكون مخلصاً، بغض النظر عن نزاهة واحد أو اثنين من البرجوازيين. إن البرجوازية لا تملك إلا أن تجلب الأنانية والتقلّب، وروح المساومة والألاعيب الرجعية الصغيرة حتى في هذه المرحلة الرفيعة من الحركة»[٢١١]

ويميط لينين اللثام، نازعاً القناع عن الليبرالية البرجوازية، عن العوامل النفسية الكامنة وراءها. فالبرجوازية بتقديمها التنازلات لطبقة النبلاء في السياسة، كانت تنزع أيضاً إلى التبرؤ من شرورها نفسياً، بينما تظهر موقفها الوسط كتمحيص خاص للروح الليبرالية. كتب لينين: «هذا المنطق الليبرالي حتمي نفسياً؛ فالبرجوازية بموقعها بين المطرقة والسندان، ستستخدم التعبيرات المثالية بصورة حتمية نفسياً، وهي التعبيرات التي يتشدق بها ليبراليونا عامةً وفلاسفتهم المحبوبون خاصةً[٢١٢].

وإذا كان قتال البرجوازية، كما رآه لينين، من أجل التحرير فاتراً ولامبالياً، فقد ظهر تياران داخل الطبقة المثقفة الروسية في فترة ما قبل الثورة، وإن كانا في الغالب من أصل برجوازي فمن جهة الأنتيليجنسيا الثورية التي تأتي بالدرجة الأولى بين هذه الطبقات قد قاتلت ببطولة من أجل الحرية»[٢١٣]، ومن جهة ثانية كانت مسايرةً لأهواء الأوتوقراطية والبرجوازية. ويكتب لينين «تلك هي نفسية المثقف الروسي. إنه بإيجاز راديكالي جريء، وهو في الواقع موظف حكومي صغير حقير»[٢١٤]. وكثيراً ما كان لينين يلفت النظر إلى النزاعات الحتمية والطبيعية بين الأنتيليجنسيا البرجوازية والبرجوازية. لنأخذ هذه الفقرة: «إن رفض المثقفين أن يُعاملوا كأجراء عاديين، أو بائعي قوة عمل، قد أدّى من حين إلى آخر إلى صدامات بين اولي الأمر في مؤسسات «زيمستفو»* (Zemstvo Boards) والأطباء الذين يمكن أن يستقيلوا دفعةً واحدةً، أو إلى صدامات مع الفنيين.. إلخ»[٢١٥].

ويتعلق الكثير من ملاحظات لينين النفسية بالمستخدمين (الموظفين) والعسكريين، ورجال الدين.

فبالنسبة إلى العسكريين عقد لينين مقارنات مهمة بين الروح المعنوية بين الجيشين القيصري والسوفياتي. ونوّه بأنه مع ازدياد إرسال الجيوش من قبل الحكومة القيصرية إلى محاربة الشعب كان يزداد انغماس الجنود بصورة حتمية بالحياة السياسية. ويقول لينين إن هذا يؤدي حتماً إلى أن يتواجد في جيش الثورة المضادة: أولاً مجموعة من المقاتلين مع الثورة، وثانياً أن يتحيّد جانب عظيم من الجنود. ويلاحظ لينين أن الحكومة بإرسالها هؤلاء لمحاربة الثورة فإنما «تحرِّض الناس الأكثر تخلّفاً وجهلاً والهامدة سياسياً، ومن شأن الصراع أن

---

(٢١١) Ibid., Vol. 9, P. 126.

(٢١٢) Ibid., Vol. 8, P. 429.

(٢١٣) V.I. Lenin, Collected Works, Vol.8, P.511.

(٢١٤) Ibid., Vol. 11, P. 461.

* زيمستفو: مجالس فلاحية إقليمية كانت موجودةً قبل الثورة.

(٢١٥) Ibid., Vol. 5, P. 285.

يقشع الظلام عن عيون هؤلاء، ويستنهضهم ويغني حياتهم»[٢١٦]. ولنسترجع سمة سيكولوجية أخرى، أصبحت الآن معروفةً على نطاق واسع من خلال الأدب والمسرح والفن: وهي شعور لينين بالتبدل في الموقف النفسي تجاه الجنود: «نحن نعلم أن ثمة صوتاً آخر آخذاً الآن في الارتفاع بين أوساط الشعب؛ إنهم يقولون لأنفسهم: لم نعد بحاجة إلى الخوف من الرجل حامل البندقية»[٢١٧].

لقد كانت أوصاف لينين عن السمات الثابتة للهيئة الرسمية الروسية قبل الثورة وتذبذبها السياسي في عام ١٩١٧ مُعبِّرة إلى حد كبير.

ومن بين الأشياء الكثيرة التي قالها لينين عن رجال الدين المسيحي لنأخذ هذه الصورة عن قسيس القرية التي رسمها عام ١٩٠٨:

«لماذا برهن قسيس القرية -شرطي الأرثوذوكسية الرسمية- أنه أقرب إلى جانب الفلاحين من الليبرالي البرجوازي؟ لأن قسيس القرية كان عليه ان يعيش جنباً إلى جنب مع الفلاحين، ويعتمد عليه في مختلف الأمور، بل وأن يكون هو نفسه فلاحاً عندما كان يمارس بعض الزراعة في حديقة الكنيسة. لذا كان من الصعب كثيراً حتى بالنسبة لأكثر القساوسة رجعيةً، بالمقارنة مع المحامين والأساتذة المستنيرين، أن يخونوا الفلاح لحساب الإقطاعي»[٢١٨].

كذلك كثيراً ما تحدث لينين عن وَضع النساء في روسيا ما قبل الثورة، وعن الدور الذي لعبته النساء في الحركة البروليتارية وبناء الاشتراكية. وبعض هذه الملاحظات مما يهم العالم النفساني. فقد كتب في عام ١٩١٦: «إن النسوة البروليتاريات لن ينظرن بلامبالاة إزاء سقوط العمال العُزَّل أو الضعيفي التسلح برصاص قوى البرجوازية المدجَّجة بالسلاح»[٢١٩].

...وعام ١٩٢١ كتب مشيراً الى تحرير النساء من عبودية العمل المنزليّ: «هذا الانتقال صعب، لأنه يتضمّن إعادة تشكيل نظام هو الأكثر صرامة والأعمق والأرسخ تجذراً والأشد محافظة»[٢٢٠].

ونحن لا نستطيع أن نحيط بجميع أوصاف لينين للمجموعات وللفئات والطبقات الاجتماعية. إن غرضنا هو أن نبيّن مبدأ العمل لديه: أن نعرف ونأخذ بالحسبان الخصائص السيكولوجية لكل فئة ومهنة، ولكل طبقة بالطبع[٢٢١]. وقد لاحظ في هذا الصدد أن هناك دوماً استثناءات فردية لكل طبقة ومجموعة. ولكن الأنماط الاجتماعية باقية»[٢٢٢].

من الملائم عن هذه النقطة أن نبيِّن ذلك الجانب من علم النفس الاجتماعي المتعلق بالمسألة القومية.

---

(٢١٦) **Ibid., Vol. 9, P. 352.**

(٢١٧) **Ibid., Vol. 26, P. 463.**

(٢١٨) **V.I. Lenin, Collected Worksm Vol. 15, P. 27.**

(٢١٩) **Ibid., Vol. 23, P. 82.**

(٢٢٠) **Ibid., Vol. 32, P.162.**

(٢٢١) **Ibid., Vol. 31, P. 192.**

(٢٢٢) **Ibid., Vol. 27, P. 276.**

قال لينين بسخرية، مشيراً إلى ادعاء «لازّاري» بأن الاشتراكيين الإيطاليين «يعرفون عقلية الشعب الإيطالي»: «بالنسبة إليَّ، أنا لا أجرؤ على مثل هذا التأكيد بالنسبة للشعب الروسي»[٢٢٣]. إن لينين، الثوري الروسي العظيم لم يكن يدَّعي أنه يعرف نفسية الشعب الروسي. إنهـا واقعة بالغة الدلالة.

من حيث المنطلق يشير لينين إلى أن أية ثقافة قومية تحتوي على ثقافتين متناقضتين، قاصداً بذلك أنه لا يوجد نفسية مشتركة تنطبق على الجميع في مجموعة جنسية مثل الأمة[٢٢٤]. وهو يشير أيضاً إلى أن تشكيل أية سمة مشتركة تنطبق على الأمة كلها لا يرمي إلاَّ إلى توطيد الوطنية والقومية البرجوازية، وعرقلة الاستيقاظ الثوري للجماهير[٢٢٥]، ولعل النقطة الرئيسة التي أشار إليها هي أن الخصائص القومية حين يبالغ في التأكيد عليها تُفكِّك، أكثر مما توحِّد، الحركة الثورية العالمية.

إن أفضل توضيح لتناول لينين للعاطفة القومية نجده في عمله «**عن الفخر القومي لسكان روسيا الكبرى**» إذ يقول: «إن مصالح الفخر القومي لسكان روسيا الكبرى (ونفهم هنا أنها ليست بالمعنى الاستعبادي للكلمة) تتطابق مع المصالح **الاشتراكية** لبروليتاريا روسيا الكبرى (وسواها)»[٢]. «إننا متشبعون بحس الفخر القومي ولهذا السبب بالذات نحن نكره، على وجه الخصوص، ماضينا العبودي... وحاضرنا العبودي... لا يجب لوم أحد ما على كونه قد خلق عبداً؛ بيد أن العبد الذي لا يتحاشى خوض نضال من أجل الحرية فحسب، بل يبرّر عبوديته ويمدحها (بأن يسمي خنق بولندا و أوكرانيا.. الخ «دفاعاً عن أرض الآباء» أرض روسيا الكبرى) إن عبداً مثل هذا لهو متملّق جلِف، يستثير شعوراً مشروعاً من السخط والاشمئزاز والاحتقار»[٣].

واعتبر لينين الاستيعاب القومي في ظل نفوذ الرأسمالية تقدماً تاريخياً عظيماً.[٢٢٨]. وكان يقدِّر كثيراً حركات التحرر الوطني طالما كانت موجهةً ضد سيطرة أمة على أخرى. ومع ذلك فهو لم يفصل الحركة القومية عن مشاركة الطبقات فيها. كتب يقول: «إن الملامح النموذجية للمرحلة الأولى هي إيقاظ الحركات القومية، وجذب الفلاحين، وهم القطاع الأكبر عدداً والأكثر بلادةً بين الشعب، إلى هذه الحركات، إلى الاتصال بالنضال من أجل الحرية السياسية عموماً، ومن أجل حقوق الأمة بشكل خاص»[٢٢٩]. ورفض مناوأة الأمم بعضها لبعض معتبراً ذلك موقف «عقول الجماهير الجاهلة والمنحطة»[٢٣٠].

---

(٢٢٣) Ibid., Vol. 32, P. 463.

(٢٢٤) Ibid., Vol. 20, P. 24.

(٢٢٥) Ibid., Vol. 29, P.22.

(٢٢٦) Ibid., Vol. 21, P. 106.

(٢٢٧) Ibid., Vol. 21, P. 104.

(٢٢٨) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 20, P. 27.

(٢٢٩) Ibid., P. 401.

(٢٣٠) Ibid., P. 237.

كذلك تركَّز اهتمام لينين بالجوانب النفسية لحركات التحرر الوطني على الكبرياء القومية المجروحة، والاستياء من الأمة المضطهِدة [٢٣١]. ولكن كتاباته لم تضم شيئاً يذكر عن «السيكولوجيا العرقية»؛ أي القسمات القومية المتميزة لهذه الشعوب أو الأمم أو تلك، عدا بعض الملاحظات العريضة المتناثرة هنا وهناك حول استعداد الشعب الروسي للتضحية بالنفس أو تحبيذ الألمانيين للتفكير النظري. مع أن مثل هذه الملاحظات لم تشغل لينين بصورة عامة. إنه يسترشد بالافتراض القائل «في أية مسألة سياسية هامَّة وخطيرة حقاً تتخذ المواقف وفقاً للطبقات لا للأمم» [٢٣٢].

بكلمة موجزة لقد اهتم لينين، من حيث المبدأ ، بالتبدُّلات الاجتماعية ـ النفسية. ولم تكن النفسية الاجتماعية بالنسبة له أساساً أولياً وأزلياً للظواهر الاجتماعية ـ فالنفسية الاجتماعية يمكن ويجب أن تتبدل. وينبغي ألاَّ نُعَالج الظواهر العفوية والغرائز والمشاعر الجماهيرية على أنها شيء مثالي أو قانون غير قابل للتبدُّل. فلنتذكر أن عملاء القيصر المحرضين عملوا جاهدين من أجل اقتلاع المشاعر الدنيئة بين الجماهير الجاهلة» [٢٣]. لقد كان اهتمام لينين منصباً على ذلك العنصر في النفسية الجماهيرية الذي أوجدته أو حوَّلته الثورة. فقد كتب لينين: «إن المعجبَين بلافروف وميخائيلوفسكي ملزمون بتقدير نفسية الجماهير المسحوقة وليس الظروف الموضوعية التي تحوِّل نفسية الجماهير المحاربة» [٢٣٤]. وإليكم كيف وصف لينين المتغيرات الدينامية الاجتماعية ـ النفسية في مقالته «قبل العاصفة» في عام ١٩٠٦: «المزيد والمزيد من العمال والفلاحين والجنود، الذين كانوا إلى البارحة من الناس غير المبالين أو حتى كانوا إلى جانب **المئات السود**، ينضمون الآن إلى صفوف الثورة. وتساقطت الأوهام والإجحافات التي جعلت الشعب الروسي مستسلماً، صبوراً، ساذجاً، طيِّعاً، معانياً دوماً ومسامحا دوماً، واحدةً إثر أخرى» [٢٣٥]. وفي العام نفسه قال أيضاً: «إن حزب العمال يعلِّق كل آماله على الجماهير؛ الجماهير التي لم تعد خائفةً، لم تعد خاضعةً لسلبية والتي لا تتحمل الضيم برضىً، الجماهير الواعية سياسياً، المطالبة والمحارِبة» [٢٣٦].

هذه الأمثلة تساعدنا على فهم لينين: فهو لم يكن متعلقاً تعلقاً أعمى بالأوضاع النفسية ولا معجباً إعجاباً مطلقاً بالجماهير بصورة عامة. فقد قال عن الحزب الشيوعي: «ولكننا حزب **يقود** الجماهير إلى **الاشتراكية**، ولسنا أبدا من يتبع كل تبدُّل في وضع الجماهير النفسي أو أي قنوط في روحها المعنوية. لقد كان على جميع الأحزاب الديمقراطية ـ الاشتراكية أن تتكيف أحياناً مع نزعات الجماهير، أو مع جنوحها نحو الخطأ أو بعض التقليعات

---

(٢٣١) انظر ف. أ. لينين (في مسألة حكومة الحكم الذاتي) ـ بالروسية ـ غوسبوليتزدات ١٩٥٦، ص ٢٥ وكذلك الطبعة الروسية الخامسة من أعمال لينين الكاملة، الجزء ٤٣، ص ١٢٨.

(٢٣٢) V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 20, P. 36.

(٢٣٣) Ibid., Vol. 10. P. 73.

(٢٣٤) v. I. Lenin, Collected Works, Vol. 11, P. 205.

(٢٣٥) Ibid., P. 135.

(٢٣٦) Ibid., P. 416.

(الشوفينية، اللاسامية، الفوضوية... إلخ) ولكن الديمقراطيين الاشتراكيين الثوريين لا ينصاعون أبداً إلى أي تبدُّل في وضع الجماهير النفسي»[٢٣٧].

لقد حَثَّ لينين الثوريين على استخدام النفسية الجماهيرية في محو العلاقات الاجتماعية السابقة والطريقة البالية في الحياة. كما حثَّهم في الوقت نفسه على أن يمحوا من ذهن الجماهير كل ما يعيق مسيرة التاريخ. وأشار لينين إلى أن الفلاحين كطبقة لهم نفسيتهم الخاصة: إنهم كادحون وملاَّكون في الوقت نفسه، إنهم أناس يتمتعون بذهن واع، فَطِنون وعمليُّون[٢٣٨]. وعلى المرء أن يكسبهم ويصوغ نفسياتهم كأي قطاع جماهيري آخر. وحذَّر لينين: «ودون أن يتجرأ على إعطاء الأوامر!»[٢٣٩].

لقد عرف لينين، كشأن النفساني الحادّ النظر، العديد من الملامح الخاصة لعلم النفس الاجتماعي، وصاغ **العدوى الجماهيرية** للعمل التمردي[٢٤٠].

ولكن على الرغم من أن العِلم اللينيني حول الثورة يقدم المساعدة لعلم النفس الإجتماعي في جرد مهماته وإمكاناته الحيوية، ينبغي ألاَّ نقع في خطأ التطبيق الآلي لملاحظاته على الظروف التاريخية الأخرى. فلينين لم يكن عالم نفس اختصاصياً. وما حاولنا هنا كان لمجرَّد أن نظهر للمؤرخين الفوائد التي يمكن أن يجنوها من علم النفس.

وسوف تعالج الفصول التالية العناصر والمفاهيم الأساسية لذلك الفرع من علم النفس الذي يعرف بعلم النفس الاجتماعي.

---

(٢٣٧) Ibid., Vol. 15, P. 295.

(٢٣٨) Ibid., Vol. 29, P. 377.

(٢٣٩) Ibid., P. 211.

(٢٤٠) V.I. Lenin, Collected Works, Vol. 26, P. 77.

«نحن» و «هم»

١ ـ هل السيكولوجيا الجماعية مفهومة؟

ظل السؤال حول ما إذا كانت «النفسية الجماعية» (أي السيكولوجيا الاثنية الاجتماعية أو سيكولوجيا الجماهير) مفهومةً منطقياً زمناً طويلاً مثاراً للجدل.

إن ثروةً ذات مادة واقعية، وخاصةً بالنسبة للسيكولوجيا الاثنية، لتحتاج إلى دراسة عميقة. فأي شعبين، متجاورين أم غير متجاورين، يختلفان بصورة جليّة في سلسلة من الصفات أو التركيب العاطفي. والملامح المتميزة في تكوين شعب ذي مهَن أو أعمال تجارية مختلفة تدفعنا إلى القول: «حسناً، إن جميع الحدادين متشابهون» أو «جميع الفنانين متساوون». إن الرغبة الطبيعية هي استخدام علم النفس المقارن أو البحث عن النموذج العلمي الموضوعي الأساسي.

على أن أنصار علم النفس الاجتماعي ظلوا بضع عشرات من السنين يجادلون في أن علم النفس يهتم بالعمليات الروحية والذهنية للأفراد والشخصيات، وأن مفاهيم الروح الجماعية ما هي إلاَّ مفاهيم خرافية وبالتالي فهي غير علمية. وقد انبثقت وجهة النظر هذه بمزيد من الإصرار بعد أن تكشَّفت معلومات جديدة عن بنية الدماغ ووظائفه، أي بعد اكتشاف الطبقة النفسية للعمليات النفسية الذاتية، مما برهن على عدم وجود دماغ جماعي خارج جمجمة الفرد. وبالتالي، فإن مفهوم المجموعة الجماعية أو علم النفس الاجتماعي تتناقض مع علم النفس المادي القائم على علم نفس النشاط العصبي العلوي، مستعيناً بعلم النفس المثالي الذي كان يتجاهل الدماغ أحياناً.

هذا التناقض يعود تاريخه إلى العام ١٨٥٩، عندما أعلن لازاروس (Lazarus) وشتينتال (Steinthal) مع الطبعة الأولى من «مجلة السيكولوجيا الاثنية واللغويات» (Zeitschrift füc Völkerpsychologie Sprachwissenchaft) ميلاد علم يدرس الروح القومية «الممكنة التطبيق فقط عندما تتعايش عدة شعوب وتعمل بصورة مشتركة كوجود»[1].

---

(١) إعلان الدورية الجديدة كما اقتبسه غ. شبيت (مقدمة إلى السيكولوجيا الاثنية)، موسكو، ١٩٢٧، ص ١٩ ـ ٢٠.

لا حاجة بنا إلى تكرار قصة الجدل الطويلة. ففي أحد طرفي هذا الجدل كان يقف أناس لم يجدوا من الخطأ القبول بالروح المشتركة، بروح الأمة، وفي اعتبار هذا الموضوع موضوعاً يستحق البحث. وقد استندوا إلى أن النفسية الجماعية كانت على الأقل علم نفس قائم كشأن علم نفس الروح الفردية أو الفرد الروحي. وكان الفرعان الرئيسان لهذا الاتجاه هما علم النفس الأثني (سيكولوجيا الأمم والشعوب) وعلم النفس الاجتماعي (سيكولوجيا الجماعة الاجتماعية، سواء كانت منظمةً أم غير منظمة).

وكان لكلا الاتجاهين شارحوه البارزون العديدون ممن كان لهم ملاحظاتهم التجريبية، يمتدون من ديلهيلم فوندت حتى بعض المعاصرين أمثال مارغريت ميد في ميدان علم النفس الاثني، ومن إيميل دوركهايم حتى غابرييل تريد في ميدان علم النفس السوسيولوجي.

ومهما تكن آراؤهم وتعميماتهم عميقةً ومثمرةً في ذلك الوقت إلاَّ أن ثمة أمرين يضعفان من نظرتهم المثالية: الأول أنهم يرون الروح غير المادية (التي لا يسمح جوهرها كما جرى تحديده بالمعالجة التجريبية) موضوعاً للدراسة النفسية، والثاني أنهم انكبوا بطريقة تدعو للاستغراب على مقارنة دراساتهم بعلم نفس الفرد. ليس ثمة عالم نفسي، حتى من بين علماء المدرسة المثالية، ينكر التأثير على شخصية الوسط الاجتماعي والقومي. إذ يتفق علماء النفس بصورة تامة على أن جانباً كبيراً من عالم الإنسان الروحي يتقرر مسبقاً من خلال تربيته وتعليمه، من خلال بيئته، واختياره لأصدقائه، من خلال المتفوقين عليه ومعلميه، ومن خلال الأسرة والجيران، بل ومن خلال التعارف العرضي أحياناً، وكذلك من خلال الكتب التي يقرأها، ومن الإذاعة والتليفزيون. ومع ذلك فهي جميعاً تندرج تحت عنوان «علم النفس الاجتماعي» الذي يكمن، كما نرى، في ذهن الفرد، في حين أن الباقي؛ أي التواصل والعلاقات بين الأفراد وبنيتهم النفسية، الذي يتشكل عن طريق الظروف الاجتماعية والخصائص الموروثة هو ثانوي.

والجدل ما يزال في قمته. فأولئك الذين يعتبرون علم النفس الجماعي علماً بحكم وضعه يجادلون في أن هذا العلم يدرس المادة الواقعية بالإضافة إلى الجوانب الفلسفية والنظرية الوثيقة الصلة بها. وقد شُرِحَت وجهة النظر هذه في العديد من الكتب والمقالات. وما تعالجه هذه الكتب والمقالات هو الوقائع وليس التخمين، الوقائع التي يجب أن يدرسها العلم، ذلك أن جميع أشكال العلاقة الاجتماعية هي وقائع موضوعية بالضرورة.

بيد أن معارضيهم يحتجون بالدرجة الأولى بأن مجموعة الحقائق العائدة إلى طبيعة، أو إذا أردتم التزامن أو التماثل في السلوك لا تلك المتعلقة بالتفاعل السيكولوجي بين الأفراد هي التي يجب رفضها حالاً. وعلى المرء الاعتراف بأن ذلك ليس بالموضوع القابل لعلم معين (علم النفس الاجتماعي). ويضربون المثل التالي: هل عدد عمليات الانتحار بين الطلبة الذين هم في سن الثالثة والعشرين أو أقل هو موضوع صالح لدراسة نفس ـ اجتماعية؟ كلا، لأن النمط النفسي لكل عملية لا يتفاعل مع العمليات الأخرى. إنها تُعدّ مجموعة بالمعنى الإحصائي فقط، والعالم الاجتماعي وحده سيجد الوسيلة لتحليل هذه المجموعة وسيستخرج، إلى جانب معلومات أخرى، السمات المشتركة لسيكولوجية هذه الانتحارات. والأمر نفسه ينطبق على

وجهة النظر القائلة بأن ظروفاً اقتصادية اجتماعية مماثلة تنتج سمات وأفكاراً مشابهة. ومن الواضح أننا ضمن حدود علم نفس الفرد طالما تناولنا أسباباً وتأثيرات متماثلة وليس من شأننا أن نعلم هل كان هؤلاء يتواصلون مباشرة بين بعضهم البعض وكيف أثّر ذلك على نفسياتهم. إن ما نتعامل معه هو سلسلة متماثلة من النفسيات الفردية مع أنماطها المميَّزة.

ليست النتيجة المتشابهة أو التصرف المشترك لعدد من الأشخاص بالضرورة موضوعاً صالحاً ليحقق فيه أي علم ما باستثناء علم النفس الفرد. لقد كان جورج سيميل على حق عندما لحظ أنه «عندما يقوم جمهور غوغائي بنهب منزل أو بإصدار حكم أو بالتفرّق مولولين فإن تصرفات أفراد عديدين تتجمّع في حدث نتيجة نعرّف عنه بأنه وحدة كلية وتجسيد لمفهوم واحد. وها هنا يظهر تشوش كبير: إذ يجري تفسير النتائج الملموسة المتزامنة للعديد من العمليات الفكرية والروحية الذاتية على أنها تأثير لعملية مشتركة صادرة عن روح جماعية. وتنعكس هوية الظاهرة الناتجة عن ذلك في الهوية المفترضة لسببها النفسي»[٢].

ويستنتج جورج سيميل أن الإنسان كان الحامل الوحيد للحالات الذهنية والروحية، ومن هنا فإن علم النفس الاجتماعي لم يكن له سبب وجود (raison d'être) كعلم مستقلّ. ومن باب التأكد قام سيميل بانطلاقته الأولى من وجهة النظر هذه بالتسليم بأن بعض أقسام علم النفس العام ينبغي أن تتخصص بتأثيرات البيئة الاجتماعية على العمليات الذهنية للأفراد. ولذا يمكننا أن نتساءل: هل ذلك مجرد جزء من علم يعالج نفسية الأفراد؟». إن سيميل يفضّل أن يشرح هذه النقطة، بحيث يُقصِر الجانب الاجتماعي لعلم النفس بالدرجة الأولى على دراسة الأنماط النفسية؛ أي بعض السمات العادية للشخصية، وأسلوب السلوك.. إلخ، الناشئة عن ظروف اجتماعية متشابهة.

ثانياً، إن خصوم علم النفس الاجتماعي أو النفسية الجماعية طرحوا اعتراضاً يبدو أقرب إلى التسليم.

أما مؤيدو علم النفس الاجتماعي أو الجماعي، أمثال تارد، لوبون وسيفيل، من الذين عاينوا «سيكولوجية الجماهير»، فقد أكدوا على أن ردود الأفعال الفردية قد تجلّت في وسط جماعي، وسط إنساني متجانس هو عادةً بالغ التركيز، أي أشد وأسرع. ولسوف نعود إلى هذه النظريات وإلى جوهر هذه الظواهر. ولكن فلنرَ أولاً بماذا يردُّ خصومهم في هذا المجال: الإشارة إلى شدة بعض جوانب النشاط الذهني والروحي للأفراد، من هنا فإن دراسة هذه الظواهر هي من اختصاص علم النفس الفردي. وأكثر من ذلك إن الإقرار بحقيقة مثل سرعة رد الفعل فحسب يفترض معالجةً نفسية فردية. وهم يقولون، بعد ذلك كله، إن مثل هذه السرعة أو الشدة في رد الفعل غير موجودة لدى الجماعة أو الجماهير. وما تصل إليه هو حاصل ردود أفعال فردية. وتصبح ردود الأفعال هذه أكثر شدةً بسبب البيئة. ماذا يعني ذلك؟ إن ردود الأفعال لا تتأثر فقط بالأسباب الاجتماعية ولكن بالبيئة الطبيعية أيضاً.

---

(١) جورج سيميل علم الاجتماع لايبزج، ١٩٠٨ ص ٥٥٩ ـ ٥٦٠.

(٢) G. Simmel, «Soziologie», Leipzig, 1908. S. 559 - 60.

لنأخذ حرارة الجو. إذا كانت آليات مثل التأثر النفسي السريع، والتقليد، والإيحاء تستحق الدراسة على الإطلاق فهي تستحق الدراسة بوصفها عوامل خارجية تؤثر على الوضع النفسي للأفراد. ووجود عوامل كهذه يؤكد وجود جانب معين من نفسيات الناس وليس الأفراد. فلماذا نركز على الشخص الذي يتعرض للإيحاء ولا نتعرض للشخص الموحي؟ ألا ينجم عن ذلك فراغ إذا نظرنا إليها على حدة؟

والآن مع المعارضة المطلقة للنفسية الاجتماعية من قِبَل خصومها. فهؤلاء يسلمون بأن بعض التجارب النفسية قد تكون مزدوجة، أي متضمنةً لموضوعين، كالتقليد مثالاً أو الإقتراح، أو التعاطف، أو الفهم، ... إلخ. بالإضافة إلى هذا، فاللغويون يرون أن شخصين على الأقل متضمنان في الظاهرة اللغوية، هما المتكلم والمخاطب، الراوي والمستمع. وإلا فإن أي حديث، أو لغة أو معلومات أو فهم لن يكون مفهوماً. لهذا فإن بعض الظواهر النفسية الرئيسية وربما الأكثر عمقاً منها، لا تستقر في الواقع في دماغ واحد بل في اثنين.

وهنا، يُظهِر معارضو السيكولوجيا الاجتماعية علامات تردد. ربما كان ينبغي، في الحقيقة، للازدواجية أن تكون موضوع علم محدد. ولكن لحسن الحظ فإن الازدواجية ليست أكثر من الازدواجية، ويمكن بسهولة للفرد أن يتجنب الفرق بين روبنسون وبين روبنسون مع فرايداي؛ فإنه تبعاً للظواهر، لا شيء يتغير. ومع ذلك فإن أي مجتمع مركب يمكن تقديمه على أنه مجموعة مركَّبة من ازدواجيات مختلفة. إثنان فقط (روبنسون وفرايداي) سوف يبقيان العنصر الأساسي. وما يزال هناك أمل في الاستمرار بدون النفسية الجماعية، مع أنه لا يمكن إنكار أن التجربة الازدواجية بمثابة حجر عثرة في وجه هذا.

٢ ـ من «أنا وأنت» لـ «هم ونحن»

لننتقل الآن من علم النفس ونتحول إلى الفلسفة. خلافاً لتمييز الفلسفة الألمانية المثالية الكلاسيكية، فإن إحدى أكثر أفكار لودفينغ فيورباخ (Ludwing Feurbach) خصوبةً كانت أن نحل الفئة الأولى «أنا» كفاعل للإدراك بالفئة «أنا وأنت». وقد فسَّر بليخانوف (Plekhanov) فكرة فيورباخ على هذا الوجه: أنا هي فقط الأنا التي تتعارض مع أنت، ثم تتحول بدورها إلى انت؟ أي موضوع أنا أخرى [٣].

بمعنى آخر، لقد رفض فيورباخ اعتبار الوعي منفصلاً عن علاقات الناس. إذ لا «أنا»، موضوع الإدراك، يمكن أن تكون مفهومةً إلا إذا كان هناك شخصان، كل منهما يصبح موضوعاً وحده اعتماداً على قوة علاقتهما المشتركة. إن المادية الفلسفية بالنسبة لفيورباخ، لا تهتم «بالذات» على أساس معارضتها «للموضوع» (العالم الموضوعي)، لا تهتم بـ«الأنا» وبإحساساتها ولا بالصفات الأخرى، وإنما بالضرورة تهتم «بذاتين» وعلاقة كل منهما

---

(٣) ج.ف. يليخانوف، Ot idealizma K materiatizma (من المثالية إلى المادية)، موسكو، ١٩٢٤، ص ٣٨.

بالأخرى. وقد اعطى فيورباخ مثالاً: إن علم الأخلاق يتضمن العلاقات بين الأفراد، بين «أنا» و«أنت». وهو يؤكد بقوله: «الأنا هي فقط أنا من خلال الأنت ومع الأنت. أنا أدرك نفسي فقط لأنك في تعارض مع وعيي كأنا منظورة وملموسة، كشخص آخر»[٤].

وقد كان تأثير نظرة فيورباخ العظيمة إلى الفلسفة تأثيراً كبيراً. وذلك لسبب واحد، للفكرة التقدمية القائلة إن الذات المستقلة المعزولة والمجردة التي سادت الفلسفة منذ عهد كنت إلى ستيرنر هي فكرة ميتة.

لقد أعاد ماركس تقديم فكرة فيورباخ في كتاب «رأس المال» بصورة مضحكة بمقارنة الرجل بالسلعة قائلاً: «منذ أن يأتي الفرد إلى العالم، بدون نظارات في يده، ولا كفيلسوف فيتشي الذي يكفيه أن «أنا هي أنا»، فإن أول ما يرى ويميز هو نفسه بين الرجال الآخرين. إن بيتر لم يميز نفسه كرجل إلا بعد أن قارن نفسه مع بول ككائن نظير له»[٥].

إن الماركسية قد تقدمت أكثر بكثير من أطروحة فيورباخ حول «أنا وأنت». لماذا هذه الثنائية فقط؟. إن التحوّل من الفرد إلى المزدوج، في مفاهيم جديدة عدة تكون فيها العلاقات بين الأفراد أساسيةً وذات أهمية كبرى أكثر من الفرد نفسه، قد بشّر بنتاج تلك العلاقات. ثم تلا هذا أن الثنائية أيضاً كانت فكرةً تجريدية. الخطوة الضرورية الثانية كانت في التعاليم الماركسية حول المجتمع. إن روبنسون فراداي وبول وبيتر لا يشكلون مجتمعاً. وكذلك الأمر في نظام الإنتاج السلعي المتطور، فإن كل سلعة لا تقارن بأية سلعة أخرى حتى ولو كانت هذه ذهباً، وإنما تُقارن، ومن خلال الذهب، بكل السلع الموجودة في السوق وفي أية لحظة: إن بول لا يتعرف على طبيعته إلاّ من خلال بيتر، لأن وراء هذا الأخير يوجد مجتمع، حشد من الناس الذين يشكّلون كلاً واحداً بواسطة نظام معقّد من العلاقات. وقد قلّص ماركس وإنجلس هذه العلاقات إلى أساسية وثانوية، وركزا إهتمامهما على العلاقات الاقتصادية التي هي أساس البناء الإجتماعي. وبلغة المجاز، فإن النجم المزدوج قد خُلِفَ بسماء فسيحة مليئة النجوم. وكذلك فإن «أنا وأنت» لم تعد الوحدة الإنسانية الأساسية، لأن حشداً من جماعات «نحن» «أنت» و«هم» قد ظهرت على المسرح.

وعلى الرغم من أن علم الاجتماع قد سلك هذا السبيل منذ زمن، فإن علم النفس الاجتماعي كان عليه أن يوضح أقسامه التي تدرس الإنسان الاجتماعي والمجتمع الإنساني. لقد اعترض معارضو علم النفس الاجتماعي على مفهوم «ازدواجية» التجربة النفسية كما لو أنها قد قادت فعلاً من الفهم الفردي إلى علم نفس العلاقات الغامضة بين الأشخاص. وعلى كل حال كان بإمكانهم اتخاذ قرار خطير لا يستطيع الاقتصاديون البرجوازيون مشاركة روبنسون وفرايداي فيه، مصورين المجتمع كمجموعة من الصداقات والازدواجيات الأولية أي العديد من روبنسون وفرايداي.

إن منهج علم النفس الاجتماعي لا يمكن أخذه كليةً من اقتصاد ماركس السياسي أو من أي

---

(٤) نفس الكتاب، ص ٤٥.

(٥) كارل ماركس، رأس المال، الطبقة ١، موسكو، ١٩٦٥، ص ٥٢.

فرع آخر من فروع علم الاجتماع. ولهذا المنهج ميزاته الخاصة؛ من بينها القوة الموجهة من التجارب النفسية المزدوجية إلى التجارب الاجتماعية.

لندع الآن الجانب الفسيولوجي، أي الحديث، جانباً للحظة؛ تلك الآلية الفطرية للنشاط العصبي العالي التي تدمج عقول الملايين من الناس بصورة مؤثِّرة كما يندمج النصفان الدماغيان في الجمجمة، ولنركزٍّ على الجانب النفسي.

لكي نعرف ما إذا كانت النفسية الاجتماعية مفهومةً من حيث المبدأ أم لا، ينبغي لنا أن نستعيض عن «نحن» و«أنتم» و«هم» كمفاهيم أساسية بـ «أنا» و«أنت» و«هو».

ويشهد علم النحو في جميع اللغات على الحقيقة النفسية القائلة إن الكلمات تتصرف، في بعض اللغات على الأقل، بثلاثة ضمائر (اشخاص) لا في اثنين (نحن، أنتم، هم ذهبوا). بالإضافة إلى ذلك، ثمة لغات (كاللغة السامية) نجد الأسماء فيها تتصرف مع الضمائر: موضوعـ(ـنا)، موضوعـ(ـهم). إن جميع الأشخاص والعلاقات القائمة والمفهومة، مصنَّفة أولاً وفي المقام الأول، في تلك الفئات الثلاث. وأكثر من هذا، فبعض الناس البدائيين لديهم زمرة الجمع فقط، بدون المفرد. وقد فسَّر إنجلس هذا في عِبارات واضحة قائلاً: «تبقى القبيلة رباط الإنسان سواء في علاقاته مع نفسه أم مع الغرباء... إن أهل هذا العصر يبدون لنا في صورة مؤثرة؛ فهم لا يختلفون عن بعضهم بعضاً في شيء، ولكنهم ما زالوا مرتبطين، كما قال ماركس، بالحبل السري للمجتمعات البدائية»[٦].

وهكذا، دعونا نمسك أقدم علاقة في المجتمع. تبعاً لفيورباخ، فإن الشكل الأولي كان ينبغي أن يكون «نحن وأنتم». على كل، فإن تحليلاً أقرب يقدم نتيجةً غير متوقعة: «انتم» (أو «أنت») تشكِّل زمرةً مشتقةً تلائم مرحلةً أكثر تقدماً من مرحلة «نحن» و«هم».

لا تصبح النفسية الاجتماعية علماً حتى تؤخذ «نحن وهم» (أو «هم ونحن») على أنها ظاهرة نفسية مبدئية عوضاً عن «أنا وأنت»، وحتى تستبدل العلاقة بين شخصين بالعلاقة بين مجتمعين. إن الضمير الثاني «أنت» (أو «أنتم») يتطور بالضرورة من هذه العلاقة الأولية، ويأخذ بها خطوةً إلى الأمام. وينبع ذلك من الاحتكاك بين «نحن» و«هم» وكناتج لمنطق علاقتهم الجدلية.

ولكن كيف تخترق الجماعة وعي الفرد؟. لنأخذ جماعتين بدائيتين، عائلتين أو قبيلتين. إذا لم تجتمع هاتان الجماعتان مطلقاً، فإن أحداً من أفراد الزمرة (P) لن يشعر بانتمائه إلى مجموعة. وبما أن أفراد الجماعة الواحدة لا يختلفون فيما بينهم فإنهم لن يستطيعوا ان يميزوا أنفسهم عن الآخرين. لقد كان هذا مجرد جماعة موضوعية. وقبل أن تستطيع «نحن» الذاتية الظهور، كان عليهم أن يواجهوا ويفصلوا أنفسهم عن الـ «هم». موضوعياً ونفسياً، إن «هم» ما تزال ذات أولويَّة على «نحن». لذلك فإن ظهور مفهوم «هم» في العقل الإنساني يجب أن يعتبر فعلاً أوَّلياً في النفسية الاجتماعية.

إن تاريخ المجتمع في بدائيته أو في عصور أخرى يدل على أن مفهوم الـ «نحن» كان يُعبَّر

---

(٦) ك. ماركس وف. إنجلس، أعمال مختارة، الكتاب الثاني، موسكو، ١٩٦٢، ص. ٢٥٥.

عنه بصورة ضعيفة أحياناً أو قد يلغى أحياناً أخرى؛ بينما مفهوم الـ «هم» كان دائماً واضحاً جداً. «هم» ليست «اللانحن»، وبصورة أفضل فإن «نحن» هي «اللاهم». والشعور بـ «هم» يولِّد رغبةً في المصير الذاتي، وفي فصل «هم» عن إعتبارها «نحن».

في البدء إن «هم» أكثر تحديداً وواقعية، وهي مرتبطة بمفاهيم مجرَّدة، مثل البؤس بسبب غزو «هم»، وعدم مقدرتـِ«ـهم» على فهم الحديث «الإنساني»... إلخ. ومفهوم كلمة «هم» لا يحتاج إلى تشخيص بصورة رئيس أو جماعة من المسنين أو منظَّمة. وقد تفهم «هم» على أنها متعددة الأشكال لا على أنها جماعة بالمعنى المحدد للكلمة.

إن نفسية الطفل تدل على مدى قدم هذه التجربة. فالأطفال لديهم المقدرة على تمييز جميع «الغرباء»، مع أن هذا التفريق تَصَادُفي، بالطبع، أنهم لا يميِّزون بين الغرباء الخطرين أو الأليفين، إلخ. إن أي آلية نفسية قوية تتجاوب فوراً مع أي اتصال مفتعل من قبل «غريب»، محدثةً مجموعة ردود فعل محددة تتضمن الدموع والصراخ، أو نستطيع أن نقول، إنها تتضمَّن «استغاثةً» بـ«نفس الفرد».

أمَّا كلمة «نحن» فمعقَّدة أكثر، وإلى حد ما ،مجردة أكثر. إن الجماعات التي نشأت في العصور البدائية، والتي كانت تتمثل بالعلاقات بين الأفراد، كان يدركها الجميع من خلال التشخيص أو من خلال الشعائر والعادات التي تؤكد حقيقة انتمائهم إلى الجماعة متميزين عن «هم».

ويمكننا أن نذكر نقطةً جديرةً بالملاحظة، وهي أن «نحن» في مجتمع بدائي دائماً تدل على «أفراد» بمعنى مباشر، أي على الناس بصورة عامة، بينما نجد أن «هم» تحل محل «ليس الناس بالضبط. إن الكلمة التي تُسمّي بها القبائل والأفراد نفسها فُسِّرت بـ«الناس». وهذا يدل على أن «نحن» من الناحية النفسية، ليست زمرةً بسيطة، وليست مجرد فهم للروابط التي تنشأ من جراء الاتصالات اليومية بين عدد من الأفراد؛ هذا ما يبدو في الوهلة الأولى. وفي الواقع إن هذا الفهم يتحقق من خلال التضاد: «فـ«نحن» هي أولئك الناس الذين ليسوا «هم»، وأولئك الذين ليسوا «هم» هم أفراد حقيقيون.

وللتأكُّد، فإن هذا الأمر يبدو أنه كان موجوداً في فجر التاريخ فقط وأنه الآن بعيد جداً عن رؤيتنا. إن ما تراه الآن في الدرجة الأولى هو نتاج التاريخ: «نحن» المختلفة ووعي الإنسان بانتمائه إلى إحدى الجماعات. والأبعد الذي لدينا من العصور الأولى هو دورا «نحن» و«هم» المتبدِّلان: لقد أصبح الإنسان مدركاً، نفسياً، لمختلف الجماعات ليس عن طريق تمييز نفسه عن «هم» المجرَّدة، وإنَّما عن طريق تمييز نفسه عن كل ما هوليس «نحن».

ومن المحتمل أن يكون الأفضل افتراض أسهل ما يمكن افتراضه في أصل الجماعات: إنها جماعة من الناس متعلق بعضها ببعض ويكون أفرادها ذوي أصل مشترك، ويعرف بعضهم بعضاً، ويشتركون في العيش والقنص. على كل حال، غالباً ما يكون الأسهل للفهم، غير حقيقي موضوعياً. وإذا افترضنا أن أبسط جماعة إنسانية مرتبطة بعلاقة الدم، لا بعلاقة عقلية بين أفرادها، فكيف نفسِّر الوضع مع القائل والشعوب في مراحل تطورها الأولى، حيث غالباً ما تكون علاقة الدم تخيُّلات مُختلقة، «علاقة متخيلة لكي تبرر اتحاد الناس في قبيلة. وقد

يدعي الناس أنهم سليلو بعض الحيوانات ذات الصفات المعينة، أو سليلو أحد الأجداد الخياليين، أو قد يتبنّون شخصاً من قبيلة أخرى بعد طقوس معينة، تصبح أو يصبح بعدها الشخص المتبنى تجسيداً لقريب ميِّت. إن مفهوم علاقة الدم، حتى في أخفض درجاتها الطوطمية، ليس طبيعياً جداً كما يبدو للعيان. وليس من سبب لدينا يبرر اعتبار هذه الجماعة هي الشكل الأولي للجماعة. إن فكرة «المجهود الجماعي البدائي» تبدو بسيطة. ومع ذلك فمن سلَّم بها ومن لم يُسلِّم؟ ومرةً أخرى ندور في حلقة مفرغة حتى نسلِّم بأن «هم» زمرة رئيسية نفسياً.

وإذا ما عدنا قليلاً إلى الوراء، يمكننا أن نفترض أن هذا الشكل الأولي الذي يمكن أن نطلق عليه انفصام أولي نفسياً عن بعض الـ«هم» يعكس التعايش بين البشر على الأرض مع أسلافهم البيولوجيين الذين يمثلهم الإنسان الحجري (أو رجل الكهوف). وكان يمكن اعتبارهم منبوذين خطرين أو أشباحاً غير مقبولين، أو من غير البشر» أو من «أشباه البشر». هذه الفرضية تحاول أن تُظهر أن علاقات الإنسان الأولي النفسية ليست وعياً ذاتياً للمجتمع البدائي القبلي، بل هي موقف الناس تجاه أسلافهم أشباه الحيوانات، الذي يحثهم على أن يعتبروا أنفسهم بشراً، لا مجرد أعضاء في جماعتهم. وبعد انقراض إنسان العصر الحجري انتشر ذلك النموذج النفسي إلى العلاقة بين الفئات والجماعات والقبائل، وأخيراً إلى الجماعات المتماثلة الأخرى ضمن الفصائل البيولوجية للبشر المعاصرين.

ومن المحتمل أن عامل العلاقة المذكورة مع إنسان الكهوف قد تغيَّر دوره، جوهرياً، مع سير التاريخ الإنساني، وتبعت فترات الإبادة المشتركة فترات تشتيت وتقارب وتكافل وربما في فترات عصر الإنسان الحجري وما بعده، وتبعتها ثانيةً فترات انفصال[٧]. ومن الممكن أن تلك التغييرات تتطابق مع التعديلات في التاريخ الثقافي للجنس البشري. والشيء الثابت والأكثر تأكيداً هو أن إنسان ما قبل التاريخ أصبح أمراً منقرضاً، وأن دور ذلك العامل قد تدنَّى حتى بلغ أخيراً نقطة العدم. وبيد أننا نقدم هذه الفرضية كطرح اوَّلي، لكي تظهر بأن مركز الجاذبية قد تحوَّل أكثر فأكثر من «هم» إلى «نحن».

لقد أصبحت «نحن» صيغةً عامةً للوعي الذاتي لكل القوام الإنساني. ومع هذا، فإن «نحن» تفترض وجود تمييز بينها وبين أي صيغة محددة أو غير محددة من «هم».

لقد انقضت آلاف الأعوام قبل أن يخطر للإنسان أن «نحن» قد تتطابق مع كل الجنس البشري، ولذلك، فهي لا تتعارض مع أي «هم».

٣ ـ المجتمعات

لقد تبيّن أن علم النفس الاجتماعي قد يتبنّى مفاهيم معينةً مثل «جماعة»، أو «تجمُّع» أو «مجموعة»، مع استمرار كونه علم نفس.

---

(٧) أنظر. (عن الأصل الانكليزي ص ٧٤.

يأخذ علم النفس الاجتماعي أصوله من الفكرة التجريدية المتعلقة بالأشكال المتعددة المطلقة لوحدة الخلية الإنسانية البسيطة؛ أي الجماعة. وما النظرية العامة لعلم النفس الاجتماعي في الواقع إلاَّ تحليل نفسي شامل لمفهوم الجماعة المركزية هذا.

قبل أن نركز على المظهر الذاتي، يجب أن يكون واضحاً أنه يوجد هناك عددٌ لا حدَّ له من الجماعات المختلف بعضها عن بعض من حيث هدف المضمون الاجتماعي، والشخصية، والنمط. وتتراوح الجماعات ما بين شخصين فقط وبين أمم كبيرة وشعوب وطبقات أو مجموعة شعوب وطبقات. وقد تكون الجماعات دائمةً (أي مبنيةً على أساس اقتصادي وتاريخي ثابت)، أو تكون قصيرة الأمد، مع فترات انتقالية تتخللها. ومن الممكن أن تحتلّ الجماعات أقاليم تتراوح بين الصغيرة والكبيرة، أو أن تكون خارجةً عن نطاق التشريع (غير خاضعة للقوانين). وقد تكون كثيفةً أو منتشرة، أو قد يكون أفرادها منتشرين بين الشعوب الأخرى. ومجال العلاقات بين الجماعات يمتد من أشكال التناقض والعداء المختلفة إلى المنافسة الودية كشكل من أشكال المساعدة المتبادلة.

والإنسان الفرد قد ينتمي لجماعات متعددة الأشكال أو لأنظمة في وقت واحد. فعلى سبيل المثال، قد يكون مواطناً في الاتحاد السوفياتي، ينتمي إلى أمة معينة، ويكون فرداً من أفراد الطبقة العاملة، وعضواً في الحزب أو في نقابة ما، فرداً في أسرة، وعضو في نادي أو حلقة أو مجتمع، ويشارك في حركة عالمية، أو ينتمي إلى جماعة من الأصدقاء، أو يكون واحداً من جماهير الملعب، أو يشترك في مظاهرة، أو يكون متفرِّجاً في قاعة ما أو في مبنى الاجتماعات، أو قد يشترك برحلة أو قد يقوم بجولة... وإلى آخر ما هنالك. ومع كل هذا، فإنه لا يستطيع أن ينتمي إلى طبقات متضادة في الوقت نفسه، أو إلى أنظمة اجتماعية متضادة... إلخ.

من هذا السرد الخاطف نرى أن الجماعات الإنسانية غير معدودة ومتعددة الأشكال بما فيها المجتمعات غير الثابتة والمجتمعات قصيرة الأجل، التي تعيق علم الاجتماع النفسي البرجوازي وعلم النفس الاجتماعي. إن جميع المجتمعات تبدو متشابهةً بالنسبة لعلماء الاجتماع البرجوازيين. إن قياس العلاقات الاجتماعية[8] تحتل منزلةً معينةً في أكثر الروابط السريعة الزوال: مجموعات مؤلفة من شخصين أو ثلاثة، متصلة فيما بينها بتعاطف مشترك وبالتعامل أو بالإنجذاب. في مقابل ذلك يقدم «الميكروسوسيولوجي» (علم الجماعات الصغيرة) أساساً واعداً للعملية الإحصائية للإستفتاء الجماعي ولرسم استنتاجات منطقية. وفي الحقيقة، إننا لا نملك فيما يبدو، إلاَّ القليل أو لا نملك شيئاً من أجل التعميم، والنتيجة هزيلة.

علم نفس «الجماعات الصغيرة» أو «الجماعات الصغيرة جداً» الاجتماعي ليس علم نفس اجتماعياً بالمعنى الكامل للكلمة، لأنه لا يعتبر الجماعة إلا نمواً لعلم نفس الأفراد. وهو يؤكد أن كل فرد لأسباب لا يمكن تفسيرها علمياً أو لأسباب تثب من تطور الفرد الواعي أو

---

(٨) أنظر في ج.ك. مورينو، قياس العلاقات الاجتماعية، والأسلوب التجريبي وعلم الاجتماع، نيويورك، ١٩٥١.

اللاواعي يميل إلى بعض الناس ويجتنب غيرهم. وفي المؤتمر الدولي الثامن عشر لعلماء النفس في موسكو عام ١٩٦٦، قال ج. مورينو (J. Moreno) إنه قد نجح بذلك في اكتشاف حقيقة «المجتمع». وقد أقرَّ أن علم الاجتماع قد أصبح علماً، بينما كان في «المجتمع» القديم خيالاً لأن الكيان الحقيقي القائم في ذلك الوقت لم يكن إلا مجموعةً من الأفراد فقط. لقد اكتشف الآن أخيراً أن الفرد قد يتعاطف مع بعض الأشخاص أحياناً ويتجنَّب بعضهم الآخر في أحيان أخرى. وهذا، كما يبدو، يشكِّل الطبقة السفلية في المجتمع. والجانب التطبيقي لهذا العلم يظهر في دراسة التشابهات الثانوية المختلفة التي تفرضها الحياة. وقد استخدمت أساليب خاصة لقياس مدى تطابق أو عدم تطابق تركيب هذه الجماعات مع التجمعات النفسية الخالصة من الناس وفقاً للأمزجة الفردية. أما علم «الميكروسوسيولوجي» فإنه يُقدِّم خدماته للمستخدِمين لتشكيل أطقم من العمال، وللقوات المسلَّحة من أجل تشكيل فرق، وللمُدَرِّبين من أجل انتقاء الفرق الرياضية،... إلخ. والأدب الذي يتناول هذه الأفكار وافر جداً. ومع ذلك فإن أساسه النظري يبدو سخيفاً.

ما هي حقاً الخلفية النظرية للقدرات الانتقائية للفرد بالمقارنة مع الناس في محيطه؟ إن أساس هذا الانتقاء مهما كان تعقيد الحالة هو بالمقارنة مع نموذج ما. إن الفرد، بين عدد من الناس، قد يبدو مألوفاً أكثر من الآخرين: فهو أو هي قد امتلك بالمشاركة الشعور بشيء من الإلفة. وقد يعود اختيار شريك أو رفيق إلى اكتشاف شعور مشترك بالقيم، وتفضيل لسلوك أو عادات معينة... إلخ. وهناك تقديرات أكثر تعقيداً أيضاً: كالاختلاف أو الخصوصية الحادة (بما في ذلك الاختلاف في المظهر العام) قد تثير رغبة شديدةً في تحويل الشخص من هو (أو هي) إلى «أنت»، بمعنى أنها تضمهما في «نحن» التي فيها هو أو هي يختلفان بوضوح. فالصداقة والحب غالباً ما ينبثقان عن هذا البديل الثاني ـ تصريف الضمير «نحن» إلى «هم».

من هنا فإن الخيارات الشخصية ليست حجر الزاوية اللامنطقي لعلم النفس الاجتماعي، بل هناك داع لها، كما أنها لا تعود إلى أعماق في باطن الشخصية لا يمكن بلوغها. ونحن بغموض نشرك بعض الناس الذين حولنا بشيء ما في «أنفسنا»، ونشرك الآخرين بشيء «غريب» أو «متفرد». وعلى ذلك فهذه الفئات هي أساسية لعلم النفس الاجتماعي.

وللأسباب ذاتها، لا يستطيع علم النفس الاجتماعي أن يعتبر الارتباطات النفسية الخالصة غير مدعومة بأي أساس إجتماعي ـ اقتصادي لجماعات أساسية وأولية.

إن سبب الفشل تعود جذوره إلى المعالجة المثالية. وعلى المذهب المادي أن ينكر هذا التعدد في أشكال الجماعات ولا كون بعض جماعات نفسية خالصة. بل يجب أن يؤكد على أن الجماعات المتوافقة مع الاتجاهات المطابقة للنزعات الموضوعية والمادية للتطور الاقتصادي وللصراع الطبقي وللحياة الاجتماعية ـ السياسية هي وحدها المجتمعات الثابتةوالقويةوالهامةتاريخياً.

ثم إن التجمعات والجماعات النفسية الخالصة أو النفسية بصورة رئيسية التي تظهر وتختفي باستمرار هي، من الناحية التاريخية، آلية استكشاف للتطور المستمر. ولا يوجد شيء في المادية التاريخية يتضمن أن الظواهر النفسية تسير وراء التغيرات الاقتصادية أو الاجتماعية

بالضرورة والتي تعكسها هذه الظواهر بصورة مطلقة. إن نشوء التكوينات الاجتماعية ـ النفسية الجديدة والعابرة لا يتناقض مع المادية بقدر ما يتناقض مع المعالجة الفعّالة لسلوك «المحاولة والخطأ»،... إلخ، إن علم النفس أبعد ما يكون عن الاعتقاد بأن جسد الحيوان لا يشكّل إلا مجموعةً من الحركات المشخصة من الوسط الخارجي، تحث عليها ضرورة حيوية واضحة. إن الجسد يقود استكشافات لا تنتهي، وبحثاً لا يتوقف (عديم الفائدة)، لأنه بدون هذه الحركات لا تستطيع ردود فعل الجسد أن تتكيّف مع التغيرات الحاصلة في البيئة ولا مع التغيرات الحاصلة في الجسد. إن جهاز الاستكشاف والمشاركة هذا لا يتعارض مع المبدأ الحتمي، بل على العكس، يساعد على كشف القناع عن كيف أن العديد من هذه الحركات التي يقوم بها الحيوان تقوى وتُحولّ بصورة منتقاة إلى انعكاسات شرطية تتوافق مع أشد الانظمة السببية صرامةً.

ومن الطبيعي، ألاّ يوجد أي تشابه جزئي مباشر مع العلاقة بين الصلات النفسية غير الثابتة، والتي تظهر باستمرار، وبين الجماعات الإنسانية المستلزمة أو المفروضة من قبل قوانين التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي. إن ما هو معني بما ذُكر في الأعلى يدل على عدم الموافقة على علم الاجتماع البرجوازي. والمادة الواقعية التي يحدث أن تتجمع بخصوص الارتباطات القصيرة العمر غير المدعومة اقتصادياً أو تاريخياً، لا يمكن لنا ألاّ نبالي بها. وعلى المرء فقط أن يعيد الأمر إلى واقعه، إذ يجب عدم اعتبار تلك الجماعات أساساً أو نموذجاً للمجتمع الإنساني أو للتجمعات، ولكن كصيغة بلا مضمون تتمدد باستمرار كحواس الإستشعار، ولكن، عند ظهور شروط معينة تأخذ تلك الجماعات في استيعاب مضمون موضوعي عام.

وهذا هو الشكل الذي نعبِّر عنه بمبدأ الـ «نحن وهم». هذا المبدأ العام المحدِّد للتركيب النفسي للمجتمعات يتجلى بدرجة متفاوتة من القوة ليجعل ذلك الشكل من الجماعات والتجمعات والاتحادات والفئات ذات الشروط التاريخية والموضوعية العميقة، ممكناً.

جميع الجماعات قد تُقسم إلى أربع زُمَر، مع أنه ليس نادراً ما يميز علماء النفس الاجتماعيون بين الجماعات الكبيرة والجماعات الصغيرة. ويبدو أنه من الأفضل على كل حال أن نميِّز الجماعات الضخمة، وهي المجتمعات العالمية أو المنظمات أو الحركات. ليس فقط الجنس البشري ككل، بل أيضاً الاتحادات الدولية القائمة على التشابه الطبقي أو المهني أو العلمي أو السياسي، ومثال ذلك حركة السلم العالمي. وهكذا يجب أن تكون جميع حركات العالم أيضاً، كحركة رعاية الأطفال، وحركة مساواة المرأة، والمساواة العرقية، والحركات القائمة ضد الجماعات... إلخ، وكذلك الحركات الدينية أيضاً كالديانة المسيحية والمحمدية والبوذية. إن الطبقات الاجتماعية، كما يقترح و.فريديريك (W.Friedrich) الألماني، والمجموعات الجنسية والقومية، والمحلية، والمهنية، والإيديولوجية، والمدرسية وتلك القائمة على أساس العمر، كلها تأتي تحت عنوان الجماعات الضخمة[٩]؛ وعلى الرغم من أن قائمة

---

(٩) أنظر في W. Friedrich، «حول العلاقة بين النماذج السلوكية وبين أنماط الجماعات الضخمة، مجلة» =

الجماعات المذكورة بعيدة عن كونها كاملة، فإن الهدف هو توضيح هذه الفئة من المجتمعات. أمَّا بالنسبة للجماعات الصغيرة، فهي قد تشمل الجماعات الثابتة المنظَّمة على نطاق ضيِّق كالعائلات، وعمال المصنع،... إلخ. وعلى كل حال، ففي الأدب الخاص نجد أن جدول المجتمعات الصغيرة يشمل صلات بعض الأفراد النفسية الصدفة المبنية على التجانس أو الانتقاء، أو التفضيل. وهذا النمط من الجماعات، ذو الطابع المادي الأدنى، قد حثَّ على إنتاج أدب اجتماعي نفسي غزير ومنتشر جدا. وأخيراً، يجب أن نشير إلى المجتمعات الأقل تنظيماً، حيث أنها لا تشمل الأفراد فحسب، بل تشمل أفكارهم وتجاربهم ومظاهرهم أيضاً. ومن الممكن أن تُدعى هذه الجماعات بالمجتمعات الثانوية الصغيرة، وتنطبق عليها، على وجه الخصوص، أعمال «الإذعان» أي الانسجام بالنسبة لفكرة ما، كأن تُشكِّل طاقماً من المنشدين مؤلفاً من اثنين أو ثلاثة أو أربعة أشخاص. وهذه الجماعة تتراوح في استمرارها من لحظة (عمل الاذعان) إلى الديمومة (جماعة الاقتناع).

وبالتأكيد فإن تلك الجداول الأربعة مفككة ومتشابكة. وفي كل منها نجد جماعات متأصلة بقوة في القوانين الموضوعية للحياة الاجتماعية كما نجد جماعات مرتبطةً تماماً بالقوانين الذاتية، ولهذا فهي مجتمعات غير مستقرة.

إن علم الاجتماع الماركسي قائم على قوانين جماعات كهذه، كالطبقات والأحزاب والأمم والقوميات، لأن معرفة هذه القوانين هي المفتاح الوحيد للتشكيلات القصيرة الأمد والقليلة العمق.

تلك هي المحيطات الاجتماعية التي يجب ألاَّ نغفل عنها عند التوسُّع في علم النفس الاجتماعي. وعلى كل حال، فإن هذه المحيطات ليست موضوع هذا العلم، بل هي واحدة من مقدماته العلمية.

إن طبقةً مختلفة تماماً عن الجماعة ـ فئات مقيدة بطبع معين ـ تقودنا إلى أعماق علم النفس الاجتماعي كعلم من العلوم.

لنأخذ ظاهرةً تاريخيةً، وغير هامة جداً، وهي ظاهرة الأزياء الشائعة (الموضة). إن علماء النفس الغربيين ينجذبون كثيراً إلى هذه المسألة ولاسيما بسبب مصالحهم التجارية النفعية. إن هذه الظاهرة مثالٌ مناسب جداً بالنسبة لنا، مثال يلائم أهدافنا تماماً. إن الأشخاص الذين يتبعون الأزياء السائدة قد لا ينتمون إلى أي جماعة اجتماعية. وهم لا يشكِّلون أيضاً أي جماعة إحصائية، لأنهم يقبلون الأزياء السائدة جميعاً غير مستقلين عن بعضهم البعض تبعاً لدوافع ذاتية، بل عن طريق التقليد أو الاحتكاك المباشر فيما بينهم. أي يمكن القول إنهم يَعْدون بعضهم بعضاً. فالزيّ السائد يعني في الأساس التقليد المشترك. وعلى كل حال، فإن ما له علاقة بمجال الأمزجة، أي النفسية الاجتماعية، هو ليس مجرد الأشياء والأعمال السائدة وإنما مطابقة «الزي الحديث». وما يهم بالنسبة لعالم النفس هو الجانب السلبي من هذا لا الجانب الإيجابي. إن الناس، في الحقيقة، لا ينجذبون إلى جمال أو نفع الأشياء الجديدة، بل

= قضايا الفلسفة»، موسكو، ١٩٦٦، عدد ٤.

ينجذبون لأن يكونوا متميزين عن الأشخاص الذين لا يتبعون «الموضة»، فالتغيير المستمر للأزياء يميِّز الفرد عن الأشخاص الأقل اطلاعاً على أحدث الأزياء. لهذا، فإن حاملي الأزياء، يشكِّلون نوعاً من الجماعة الاجتماعية ـ النفسية من جماعة لانظام لها وغير ثابتة. إنها أشبه بالنسيم بين تيَّارات الحس الاجتماعي العميقة والقوية.

ولكن بصورة عامة، وكما لخصّنا في الفصل السابق، فإن الظواهر الاجتماعية ـ النفسية تنجذب نحو واحدة من صيغتين متميزتين: التركيب النفسي أو التحوُّل النفسي (أو بكلمة أخرى، المزاج). وكلتاهما جماعة.

إن التركيب النفسي هو موضوع هدف الاستقرار النسبي، بالنسبة للمميزات الطبقية أو مميزات الأطوار أو المهن والناس والأمم، أو أية جماعة أخرى. إن السمات الثابتة للتركيب النفسي تتكون بالأعراف والعادات، أو بطرق الحياة الموروثة من الأجيال القديمة أو من البيئة. وهذه السمات يجري اكتسابها غالباً بصورة سلبية وغير نقدية، ولكن الأسلوب النقدي يختنق في بعض الأوقات بنظام الأفكار المفروضة أو بالقسر المباشر. وهذه الفئة النفسية ذات أشكال متعددةً: فهناك السمات النفسية الثابتة لطبقة ما، كالطبقة البروليتارية أو الطبقة البرجوازية، التي تتشكل بطرق تختلف عن طرق تشكُّل الجماعات الاثنية كالقبيلة أو الشعب. إن السمات المميزة كالشخصية (التي هي نفسها مؤلفة من عدة عناصر وميزات)، والعناصر الأكثر تغيراً تاريخياً، ومع هذا الأكثر استمراراً، كمجموعة العادات، والأعراف، والتقاليد، والأذواق والأهواء، وكذلك العلاقات الغريبة والسمات المشتقة من مفردات اللغة؛ جميعها تأتي تحت باب التركيب النفسي.

إن الاستقرار النسبي لهذه الجماعات الإجتماعية ـ النفسية متأثر بكونها في الحقيقة مندمجة مع ما يُدعى بالثقافة، وعلى وجه التحديد، الثقافة الروحية. والتركيب النفسي للجماعة ـ كجزء لا يتجزأ من حضارتها ـ يعبِّر عن نفسه عن طريق الثقافة، ويعتمد عليها، وكما ذكرنا سابقاً فإنه يتجلى من خلال اللغة حيث هو محكوم أيضاً من قِبَلِها.

أمَّا الأمزجة، من الناحية الأخرى، فهي متحوِّلة نسبياً وديناميكية دون أي انقطاع بين الصيغتين. إن التركيب النفسي يتطور ويتغير باستمرار، ومع أن التغيير يكون بطيئاً حيناً وأكثر بطئاً أحياناً أخرى، إلاَّ أن هذه التغييرات النفسية بطريقة أو بأخرى تدنو نحو تقاليد الجماعة. وفصل هذين الشكلين أو تعارضهما ليس مطلقاً بل هو ذو طبيعة مساعدة. وكل هذا يكون لا علاقة له في بعض الحالات، عندما نتكلم عن التقاليد الثورية لطبقة أو شعب ما. إن «التقاليد» تعني شيئاً جامداً، بينما نحن نتعامل مع هذه التقاليد كشيء ديناميكي. وما يهمنا الآن هو ليس تصنيف الامزجة، وإنَّما إظهار أنها هي أيضاً شكل من أشكال الجماعة، ولكنه شكلٌ محددٌ جداً. وقد بيَّن ب.د. باريغين (B.D. Parygin) مرةً أننا نعتبر المزاج زمرةً اجتماعيةً ماركسية ـ لينينية [١٠]. وكلما نسير بعيداً، نجد أن «الجماعة المزاجية» تتراوح بين

---

(١٠) ب. د. باريغين «المزاج الاجتماعي كفئة سيكولوجية». ١٩٦٣ رقم ٥، سلسلة «حول الاقتصاد والفلسفة والقانون»، الجزء الأول.

مجتمعات عادية أو قصيرة الأمد وأخرى متأصِّلة عميقاً في العوامل التاريخية الموضوعية. وقد رأينا الأهمية التي علقها لينين على التغيُّرات في آراء وتصرفات وعواطف الطبقات المختلفة والزمر الاجتماعية التي ظهرت نتيجةً لتغيرات اجتماعية ـ اقتصادية، والتي بدورها مهَّدت الطريق لبعض الأحداث الاجتماعية ـ السياسية المحددة. إن الأمزجة دائماً تشكِّل جسراً لفصل الفجوة القائمة بين «تاريخ الأوضاع» و«تاريخ الأحداث».

ويمكن أن يُقال إنَّ هناك أمزجة هدوء أو رضا أو قناعة، وإن أية واحدة منها ليست موجهةً ضد أي شيء. ومع ذلك فإنها تعارض أيضاً وبشدة اي إزعاج ممكن من قبل الأوضاع الراهنة؛ أي انها أمزجة دفاعية. وأي انطباع معاكس هو نتيجة لحقيقة معينة، وهي أن الناس عندما يكونون راضين، فإنهم يسترجعون ماضيهم ويبتهجون بالنصر الذي حققوه في القضاء على الصعوبات، وفي قهر الأعداء الذين وقفوا في طريقهم. وإذا لم يكن الوضع كذلك، فإن الهدوء لا يعتبر مزاجاً وإنما غيابه، أي سكون الأحاسيس.

إن طبيعة الأمزجة الاجتماعية متعددة الأشكال كثيراً، وتعتمد على المحتوى الموضوعي لقوى محركة تاريخية معينة. فمزاج الجماهير أثناء الثورات المفاجئة أو القتال من أجل الحرية القومية هو عوالم بعيدة عن السخط الذي يسيطر على الناس ضد منتهكي العادات، أو لنقل من فَوْرَة الاستياء من عمل ما يقوم به رئيس القبيلة. وعلى كل حال، فإن أي «ضد» غير مغلوطة متوفرة دائماً.

وهذا ما يفسِّر لماذا تكون الدولة والكنيسة والإيديولوجية السائدة في المجتمعات منقسمة إلى طبقات معادية تكبح الانتشار والتعبير العلني للاختلاف الملحوظ في الأمزجة الاجتماعية. لأنها، كقاعدة عامة، تميل إلى تقويض النظام القائم. والاستثناء هو عندما توجَّه تلك الأمزجة نحو مجرى متعمد؛ مثل التعصب الديني ضد أناس من دين مختلف، أو الشوفينية القومية والعنصرية، أو مناهضة الشيوعية... إلخ.

إن ترتيب صيغ وأشكال الجماعة، مع كل تنوُّعها غير المحدود، تؤيد حقيقة أنها في المحتوى النفسي الاجتماعي تتشكل بشكل ثابت من تعارض «نحن» و«هم».

إن عنصراً واحداً فقط من عناصر هذا التعارض من الممكن أن يكون محدداً ومعرَّفاً أكثر. ولهذا، لنتفحص الحالات المطلقة حيث يكون عنصر واحد فقط محدَّداً ومعروفاً.

١ ـ إن الأوتوقراطية الروسية أو النازية كانتا عبارةً عن تشكُّلات كريهة جداً من «هم»، فقد قدمتا مكاناً معقولاً لتلاقي عقول أكثر القوى والمجتمعات تبايناً، لقد كانت بمثابة معارضة مميزة بوضوح للـ «هم» التي حثت قوى إجتماعية مختلفة على التوحد في جماعة «نحن» غريبة وسهلة الانحلال.

وعلى كل حال، فإن مواجهة الأوتوقراطية الروسية أو النازية قد أوجدت كتلةً من المجتمعات المحددة بشكل جيد. وبالمقابل، فإن النماذج النفسية التي تحكم أفعال «الجماهير» ـ وعلم النفس الاجتماعي البرجوازي الذي ظهر وكرَّس نفسه طويلاً لدراسة سلوك «الجماهير» بدقة ـ هي عبارة عن حالة يكون فيها أحد أعضاء التعارض بين «نحن» و«هم» محيِّراً جداً. ومن المحتمل أنه بسبب هذا التأثير البرجوازي فإن نفسيات أكثر

المجتمعات غير المنظمة في الوجود، ونفسيات الجماهير قد رُفِعت إلى درجة المستوى العام.

إن الجماهير غالباً ما تكون مجرد تجمُّع للأفراد. وقد لا يكون هناك أي رابط داخلي يجمعهم، ولكنهم يصبحون مجتمعاً لسبب وحيد، ذلك انهم ينتشرون من خلال العاطفة السلبية والمدمِّرة، الموجَّهة ضد بعض الأشخاص أو الآراء أو الأحداث. بالاختصار، فإن العامة لا تشكل مجتمعاً عادةً إلاَّ بفضل «المقابلة» أو بفضل التعارض مع أي «هم». وبصورة لا تقبل الجدل فإن هذا الشكل هو الشكل الأوَّلي والأكثر بدائيةً في الجماعة النفسية - الاجتماعية.

وهذا الإختيار المدروس لموضوع دراسة علم النفس الاجتماعي البرجوازي يحدد النتائج، ويبدو كذلك، في الحقيقة، أن هذه النتائج المرغوبة تقرر الاختيار سلفاً. ومن خلال متابعة نموّ حركة الجماهير الثورية في بريطانيا وفرنسا وألمانيا، قدَّم علماء الاجتماع البرجوازيون نظريات كهذه تقول إن تأثير نفسيات العامة أو الجمهور هو تأثير بدائي وربما (مرضي) أيضاً. لقد ناقش لو بون (Le Bon) وتارد (Tarde) وسيغيل (Sighele) بأن التفكير النقدي يضعف عندما ينتمي إلى العامة، وأن الفرد يصبح قادراً على القيام بأعمال مدمِّرة ضد شخص ما فقط («هم»!). وقد نسبوا الجزء الحاسم إلى ردّ فعل التقليد وإلى العدوى النفسية («نحن»!). ولهذا فإن أعمال العامة العفوية قد تُفسَّر بالتحريض من قبل المهيجين من جهة، أو بردود فعل الرعاع التقليدية (أي التآسل) المتأصلة في الحيوانات الاجتماعية.

ونقد هذه المبادىء لعلم النفس الاجتماعي البرجوازي لا يدحض فقط المعلومات المعطاة من قبل الكُتَّاب المذكورين فحسب، بل يعرض للاختيار غير العلمي لموضوع الدراسة أيضاً. فالمرء، في الحياة، نادراً ما سيلاقي مثل هذه الجماهير «المثالية»، التي هي عبارة عن صلات عشوائية وغير منظمة. وعلى أية حال، فإنه ليس لها أي شيء مشترك مع العامّة أو مع الحشود المتجانسة بالنسبة لخلفية الطبقة، للمشاركة في أعمال ثورية، للمشاركة في مظاهرات أو للهجوم على مباني الحكومة وإلى آخر ما هنالك من الأشياء التي غالباً ما يكون فيها الرابط الداخلي التمهيدي «نحن»، سواء كان قوياً أم ضعيفاً، واضحاً.

٢ - إن أية مجموعة من الأصدقاء، أو أية طائفة دينية شاملة، أو أية حالة أخرى قد تُذكَر جميعها كأمثلة ملموسة ومحددة للـ «نحن» التي تعارض «هم» التي هي على درجة عالية من قلَّة التنظيم.

ويخبرنا أحد الكتاب أنه عندما كان في الخامسة عشر من عمره قسم الجنس البشري إلى قسمين، قسم يتألف من الناس الذين يقدِّرون الشاعر الروسي ألكسندر بلوك (Alexander Blok)، وقسم يتألف من الباقين. وقد كتب قائلاً «إن الناس الباقين يبدون أقل قيمة».، ثم يشير إلى المظهر المضاد للـ «تزلف»، أي تماثل وتناقض الـ «أدنى قيمة». وليس حبه لبلوك هو ما يهمنا. ففي عمر متقدم أكثر قد لا يكرِّس المرء نفسه باندفاع إلى بطل، بل إلى مَثَل أعلى أو فكرة أو عقيدة أو حقيقة ما. ولكنه في الوقت نفسه، يقسم الناس باندفاع إلى قسمين «ضد» و«مع» على أساس «نحن» و«هم».

والتعارض ليس فعّالاً هنا، لا من زمر «نحن» مصممة على البقاء جانباً وليس لمهاجمة أحد. لنأخذ مثالاً طلاب أي صف مدرسي. إنهم على الغالب لن يتَّفقوا ضد أي طالبين

مشاكسين، وفي هذه الحالة، بصورة ثابتة غالباً، فإن جماعةً من الأصدقاء سوف يشكلون حلقةً شاملةً تعزل نفسها عن غيرها.

بعد إخفاق مفهوم علم نفس الجماهير، توجَّه علم النفس الاجتماعي البرجوازي توجهاً آخر: فقد ركَّز عالم الاجتماع الإيطالي مورينو (Moreno) وآخرون غيره اهتمامهم على مجموعة «نحن» الأصغر المترابطة فيما بينها بالعطف المشترك والصداقة والعاطفة والتي يميل أفرادها إلى عزل أنفسهم عن الجماهير غير المنظمة. وقد أجريت استقصاءات في القوات المسلحة والمصانع والمدارس تحمل استفتاءات وإعطاء تقويمات للناس عن طريق نظام العلامات. وقد اكتشف القائمون بالاستفتاء «البنية المجهرية» أو «البنية التحتية» للعلاقات الشخصية، ورأوا صورةً مركَّبةً من انجذاب وتنافر متبادلين ـ تحل محل مجموعة الجنود أو العمال أو الطلاب... إلخ. وقد مكَّنهم هذا من منح أجور عملية للقادة والمشرفين والمنفذين، ولا شك، أن اقتراحاتهم من الممكن أن تكون مفيدةً للمجتمع الاشتراكي أيضاً.

وعلى كل حال فإن التحرِّيات يغلب عليها الطابع الظاهري، وهي تتعامل مع أشكال مختلفة جداً قريبة من الظواهر النفسية ـ الاجتماعية.

والآن وقد بحثنا في الحالتين المختلفتين تماماً، فإن من الملائم قبول مفهوم الجماعات الأدنى والأعلى، تنظيماً. إن المجتمع الذي يتميز عن جماعة «هم» غير المنظمة وغير المميزة قد يتوضح ويتنظَّم: فله قائد وسلطة، والأعمال المنفَّذة فيه مميزة وله بناء داخلي متماثل. وبصورة عكسية، كلما كانت زمرة «هم» واضحة ومحدَّدة أكثر كانت جماعتها أكثر تجانساً وتناسقاً في تكوينها، وأقل تنظيماً وأقل ترتيباً.

وهذا التعريف لا يلائم الجماعات الصغيرة جداً فقط، حيث تتضح ملامح الأشياء الخفية، أي السلطة النفسية المحضة، بينما جميع ما هو ليس «نحن» تبقى معالمه غير واضحة، بل إنه قد يلائم المجتمعات الكبيرة والمتناهية في الكبر أيضاً. وبحسب الظواهر يبدو أن مثال الحرب ينكر ذلك: فالعدو منظَّم تنظيماً عالياً، ولكن ذلك يتطلب نظاماً قاسياً وبناءً هرمياً للسلطة. ولكن لو أخذنا الحالة من حيث فاعليتها المحرِّكة لوجدنا أنه طالما لا توجد حرب فمن المحتمل أن يظل الجيش خطراً على جميع الجيوش الأجنبية بشكل عام، وليس على جيش بعينه. وعندما كان يُغزى بلدٌ ما بواسطة قوة مسلحة ومنظمة، فإن المقاومة كانت تاريخياً تميل في الغالب نحو اتخاذ شكل حرب شعبية. وعندما كان الغازي يواجه بالجيش النظامي الشعب، ونعني الجماهير الأقل تنظيماً نسبياً، كان هذا يعطي دفعاً لتلك البادرة المحلية، البادرة المنبثقة من الأسفل. وفي الواقع فإن العلاقة بين النظام وعدم النظام هي معقَّدة تعقيداً بالغاً.

ولقد أخذنا بعين الاعتبار حتى الآن الأطراف المجرَّدة فقط. وعلى كل حال إنه لأمر يبشِّر بالنجاح أن ندرس مدى الأوضاع المتداخلة التي يكون فيها «نحن» و«هم» محددة بشكل مختلف أو متساو، لأنها تشمل أغلبية المجتمعات النفسية ـ الاجتماعية السابقة والحالية.

٤ ـ علم النفس العرقي
والثقافات المتعلقة بالعرق وبعلم الآثار

في العصور الغابرة ربَّما كان التوطن بعيداً قدر الإمكان هو أكثر الاعمال انتشاراً تجاه الغرباء، أو «هم»، إذ من الواضح أن الجماعات الاثنية، اللغوية والثقافية المتعددة والحدود الواضحة بينها بدأت تتشكل عندما بات الانفصال عن الحيِّز الذي تعيش فيه مستحيلاً. ولاحظ علماء الآثار أننا كلما أوغلنا في الماضي السحيق وجدنا اتساع المسافة بين المستوطنات. ولسبب غير مفهوم كان الناس يجتازون مسافات شاسعة، ويجتازون الانهار الكبيرة على جذوع الأشجار، والأكثر من ذلك، إنهم كانوا يلقون بانفسهم ضد تيارات مجهولة في البحار والمحيطات من أجل الوصول إلى شواطىء أخرى، فيما كان الكثيرون منهم يفقدون أرواحهم في تلك المحاولات. وتفرُّق الانسان العاقل (Homo Sapiens) في القارات الأربع المأهولة، وفي الجزر والأرخبيلات المعزولة على مدى عشرة أو خمسة عشر ألف سنة يدل على خصوبة الجنس البشري وعلى السبب الرئيسي في بعثرة البشر في جميع أنحاء كوكبنا الأرضي. وهذا العامل، بدون شك، يمكن أن يُعبَّر عنه بالتنافر المتبادل. وكان هذا الانجذاب والإندماج، الأثني والثقافي، بمثابة درجة أعلى من درجات التعارض بين «نحن» و «هم».

ولم يحدث قط فيما عرف من التاريخ أن عزلت أية قبيلة أو شعب نفسها بعيدةً عن جيرانها، ما خلا بعض طلائع الجيش التي تُرسل بعيداً وتفقد الصلة مع أنسبائها بحثاً عن مستوطنات جديدة. وقد يتضمن هذا علاقات إيجابية كتلك القائمة على روابط المقايضة أو روابط الأسرة أو روابط الزواج، والزيارات المُتبادلة والتغييرات الثقافية، وقد يتضمن أيضاً علاقات سلبية، كأن يدير شخصان ظهريهما أحدهما للآخر. رافضين أن يصبحا متماثلين، ولكن مع هذا فإن ما بينهما يعتبر علاقة. وهذا هو على الأغلب نوع العلاقة الذي كان واسع الإنتشار بين القبائل والشعوب في الماضي البعيد، والذي بالرغم من سلبيته، لم يُفقد الاتصال فيما بين القبائل تماماً، ولهذا فإنها تعتبر علاقة.

في الحقيقة، إن الكثير من علماء الآثار والإنسان واللغة يميلون إلى تصوير الجنس البشري البدائي على أنه يتألف من وحدات اجتماعية منعزلة، لنسمها العشائر، تتبع الطريقة البدوية في أسلوب حياتها ولا تعرف أي شيء عن بعضها بعضاً. وقد تطور هذا المفهوم ليحل محل الفكرة اللغوية القديمة عن اللغات الأم، أي الاتحاد التاريخي لفصائل اللغات الضخمة والشعوب التي ترجع أصولها إلى الإنسان القديم ولغاته. وعلى كل حال، فقد قدَّم بعض العلماء السوفياتيين خطة جديدة ومقنعة: سلسلة متواصلة من الكلام البدائي، بالإضافة إلى كون كل جماعتين متجاورتين تتكلمان لهجتين مختلفتين، ولكن كل لهجة يجب أن تكون مفهومة من قِبل الأخرى. ومن الطبيعي، أن درجة الوضوح قد قلَّت في حالة الجماعات الأقدم، حيث استطاعت الهجرات قطع هذا التواصل مع القبائل أو إلجماعات المستقرة في جوار شعوب تتكلم لغات مختلفة. وبالنسبة لنا، فإن وجهة النظر هذه تؤكد على اختلاف اللغات بين الجماعات المتجاورة. وهذا الاختلاف لم يظهر نتيجة لأسباب طبيعية، فقد خدم

الجماعة كوسيلة اصطناعية لعزل وتمييز نفسها عن الغرباء. وقد يتكلم بعضهم بسرعة أكثر، وبعضهم يُركِّز على بعض الكلمات بصورة مختلفة، وآخرون لا يفتحون فمهم كثيراً أثناء الكلام، وغيرهم يفتحونه أكثر، مع تأثير الأصوات الشفوية التي تؤدي لظهور الأصوات الخارجة من الأسنان أو اللسان، وبعضهم الآخر قد يتجنب الأحرف الصافرة بينما غيرهم لا يفعل، وإلى آخر ما هنالك.. وهكذا فإن الغرباء يتماثلون باختلافهم عن خصوصيات الآخرين، وكذلك فإن خصوصيات الآخرين تتماثل باختلافها عن الغرباء.

وعلى كل حال، فإن اللغة هي عامل واحد فقط من عوامل الثقافة. فقد وجد علماء الآثار وسائل وأدوات مختلفة ومنازل وأواني في مواقع مجاورة. فهل هذا يعني أن حاملي هذه الاختلافات كانوا منعزلين عن بعضهم بعضاً؟ إن علم النفس الاجتماعي يميل إلى رفض هذا: فالإختلافات إنما كانت مجرد وسائل خارجية للتعبير عن علاقة «نحن» و«هم».

وتقدِّم الاثنوغرافيا * العديد من الأمثلة التي تؤكد الاختلاف الثقافي بين الجيران. فالعائلات والقبائل والجماعات المحلية كانت تنشد دائماً أن تكون مختلفة عن غيرها لتشكل لنفسها شخصيتها الخاصة.

ومثال على هذا فإنَّا نجد أن الملابس التقليدية في المناسبات غنية بالألوان، ولكنها تختلف من مكان لآخر. وكمثال آخر، فإن الاقطاعية قبل الثورة الروسية قد ركَّزت متعمِّدة، على التفاصيل «الاثنوغرافية» حتى بين قريتين متجاورتين، كأن يقولوا «إن مقابض نوافذنا تختلف عن مقابضهم»، أو يقولوا «نحن نرقص هذه الرقصة بطريقتين مختلفتين». وهذا التمييز بين المناطق المتجاورة كان متغيِّراً دائماً ويمكن التعبير عنه من خلال السخرية المشتركة.

إذا نظرنا إلى هذه الحقائق **«الأثنوغرافية»** والآثارية، المتعلقة بالميزات المحلية الروحية والمادية، من هذه الناحية، نجد أنها تقوم مقام الحدود بين المجتمعات المختلفة. ولا يمكن للفرد أن يتخيل «زيجات الرجال» أو «منازل الرجال» دون أن يقارنها مع ما للنساء، والعكس صحيح. ولا يمكن للفرد، أيضاً، أن يفهم الجماعات القائمة على أساس العمر، كجماعات البالغين أو القاصرين، حتى يفصل الاثنتين ويضع خطاً واضحاً من الطقوس بينهما كما في مناسبات التكريس (Initiation). وهذا الخط قد يكون خارجياً، كذلك الذي بين العشائر والجماعات والمستوطنات والقبائل، أو يكون داخلياً كالذي بين الأحزاب والاتحادات والشركات والتقسيمات الاجتماعية والطبقات المغلقة (Castes) والدول... إلخ.

إن الصفة الموضوعية لهذه العلاقات تتغير أيضاً هي الأخرى. لنأخذ هذا المثال الآتي من ممارسات الصيد في قبائل التانغوس في التوسعات الكبيرة في غابات التايغا السيبيرية قبيل الثورة، حيث كانت كل عشرة تتميز عن الأخرى بوشم الوجه أو بالأسلحة أو الأدوات؛ طالما أن أماكن الصيد لم تكن مخصصة تماماً، فكان يمكن لأي فرد، وببساطة، قتل أي فرد آخر له وشم الغرباء وترك جثته للوحوش المفترسة. إن هذا الشكل الوحشي للعداء القبلي هو

---

* الاثنوغرافيا **Ethnography** هي الدراسة الوصفية (جمع المعلومات وشرحها بطريقة وصفية) للمجتمعات الإنسانية وبخاصة للمجتمعات التي لا تملك تاريخاً مكتوباً.

بالطبع عالم بعيد عن التعامل الودّي أو الاحتفالات التقليدية. ولكن في كلتا الحالتين، فإن فحص الجماعات الاجتماعية ـ النفسية، والتي تتضمن الجماعات الاثنية ـ النفسية، من الداخل فقط، من ناحية الصلات الداخلية والتقليد، أمر ليس بالواقعي. ذلك أن تعارض جماعة ما مع الجماعات الأخرى هو الذي فرض تطور وتماسك الصفات العرقية وبالتالي تماسك روابط المجتمع.

وكلما كانت درجة التطور أبكر، كان التطور بارزاً أكثر. وقد لاحظ من تحرّوا عن معتقدات وطرق حياة الأوستراليين، بما فيها السحر والشعوذة، بدائية وحدة العواطف كالخوف والرعب وعلاقتهما بالكراهية الفطرية بين الجماعات والقبائل. أما المرض والموت والأحزان الأخرى فكانت تنسب إلى شعوذة بعض أفراد القبائل الأخرى. وغالباً ما كانت القبيلة كلها تلام لا الفرد الواحد. وفي وصف قبائل «أرض آرنهم» (Arnhem Land)، لاحظ الأثنوغرافي بلدوين سبنسر (Baldwin Spencer) «أن أكثر ما يخافه الأهالي دائماً هو سحر القبائل الأخرى أو الأماكن البعيدة». وقد لاحظ سبنسر وفرانك غيلين (Frank Gillen) أثناء رجوعهما إلى القبائل الأوسترالية الوسطى أن كل الأشياء الغريبة كانت تخيف المواطن، الذي كان أكثر ما يخافه هو السحر الأسود من بعد. وقد أشار المبشّر جيمس تشالمرز (James Chalmers)، من خلال ارتكازه على السكان الأصليين في جنوب غينيا الجديدة، إلى أن حالة الخوف المشترك التي كانت تخترق عقول البدائيين كانت مؤسفة. فقد كانوا يعتقدون، كما قال، أن كل فرد من أي قبيلة أخرى وكل غريب كان يعرِّض حياتهم للخطر. فأقل حفيف، كسقوط ورقة جافة أو تحرك خنزير أو طيران طائر، كان يرعبهم في الليل ويجعلهم يرتجفون من الخوف. ولاحظ المستكشف ي.م. كور (E.M. Gurr) أن موت الرجل القبلي نتيجة لمرض أو حادث ما، كان البدائيون يعزونه إلى شعوذة بعض القبائل المعادية أو المجهولة. وبعد الجنازة، تنظَّم مجموعة من المقاتلين المتعطشين للدماء، فيمشون خلسة من ٥٠ إلى ١٠٠ ميل في الليل بحثاً عن القبائل التي تكون أسماؤها غير معروفة بالنسبة لهم، وعند اكتشاف أية جماعة تخص قبيلة أخرى (معادية كانت أم غير معروفة) فإنهم يخبئون أنفسهم ثم يبدأون الهجوم بعد حلول الليل ويقومون بذبح الرجال والأطفال أثناء نومهم. وهنا تمتزج العداوة بالشر الممكن تخيله في الشعور المعادي تجاه الغرباء. وقد لاحظ الفرد ويليام هويت (Alfred William Howitt)، الذي بحث في قبائل الكورناي (Kurinaï) الأوسترالية، أن حياة الكورناي في بعض النواحي كانت حياة رعب. فقد كان يعيش في خوف مستمر من كل شيء مرئي أو خفي. ولم يكن يعرف متى سيختار رجل قبيلة البرادجيراك (Bradgerak) الوقت لطعنه برمحه من الخلف أو متى سيرميه أحد أعدائه المجهولين من أبناء قبيلته بُرقيّة لا يمكن مقاومتها. ومعظم الحروب بين القبائل الأوسترالية كانت تُنسب إلى أعمال السحر المتبادلة. وقد صُوِّر هذا أيضاً في طقوسهم الخاصة. أما التكهُّن بشخصية المتهم بقتل أحد أفراد القبيلة فقد كان جزءاً هاماً من شعائر الجنازة للعديد من القبائل الأوسترالية [11].

---

(١١) أنظر في س. p. توكاريف، (بالروسية: Rannlye formy religii)، (الأشكال الأولى للدين)، موسكو، ١٩٦٤، ص ٨١ ـ ٨٤.

ومن الواضح أن ما ذُكر أعلاه ليس صحيحاً بالنسبة لسكان أوستراليا الأصليين (الأروميات) فقط، ولكنه صحيح أيضاً بالنسبة إلى القبائل البدائية الأخرى. وكان السكان في أواسط غينيا الجديدة الألمانية سابقاً يعتقدون بأن كل وفاة سببها عدد غامض من المستوطنات المجاورة. ولم يعزُ أفراد قبيلة المافولو المصائب إلى طبيب قريتهم الخاصة، وبالتالي لم يكونوا يخشونه، بل كانوا يعزونها دائماً إلى الأطباء المشعوذين في القرى الأخرى. وكتب باركينسون (Parkinson) عن قبائل البانينغ (Bainings) الذين يعيشون داخل شبه جزيرة الغزال (بريطانيا الجديدة) بأنه إذا مات صديق أو قريب فجأة فإن ذلك كان يُعزى إلى الأعداء، سكان الشاطىء، بدون أي تفكير بدوافع وطريقة القتل.

وقد كتب الاثنوغرافي مالينوفسكي (Malinovsky) أن السحر، بين السكان الأصليين لجزيرة دوبو (Dobu) (بقرب غينيا الجديدة)، يُعتبر «عاملاً بارزاً في جميع العلاقات بين القبائل. والخوف من السحر طاغٍ جداً، وهو يزداد شدةً عندما يزور السكان المواطنون أماكن بعيدة ويرون أشياء غريبة غير مألوفة».

ووجد كارل فون دن شتينن (Karl von den Steinen)، الذي اكتشف البرازيل، إنه بالنسبة لرجل من قبيلة باكايري (Bacaïri) فأن جميع منابع الشر (الكورابا (Kurapa) التي تعني معاً كل ما هو «ليس لنا» و«غريب») تعيش في قرى أجنبية[١٢]. وكما نرى فإن «هم» و«غرباء» يعتبران تشخيصاً للشعوذة والموت وحتى الوحشية. والحقيقة الهامة هي أن رد قِوى السحر والشر إلى إناس آخرين، أو إلى أطباء القبيلة شيء متبادل؛ فمثلاً تعتبر أفراد قبائل توداس (Todas) الهندية بأن جيرانهم قبائل الكورومبا (Kurumba) مشعوذون أشداء، بينما هؤلاء يخشونهم للسبب نفسه.

وأثار أهالي قبائل اللابلاندرز (Laplanders) (السآمي Saami) أيضاً الرهبة في جيرانهم الفنلنديين والسويديين الذين اعتبروهم مشعوذين خطرين (أنظر قصص كاليفالا Kalevala عن مشعوذي بوهجولا Pohjola المرعبين)، وكذلك كان اللابلاندرز يعتبرون الفنلنديين والسويديين[١٣]. ومن الواضح أن القِوى السحرية كانت تُعزى إلى مستوطنات وقبائل كاملة في المراحل الأولىٰ للتطور، بينما في الأزمنة الأحدث أقصت القبائل بعض أعضائها لأنها كانت ترى فيهم قِوى السحر والشعوذة.

وهذا ما يكشف لنا ثانية عن أهمية «هم» الخارجية في تطوُّر ونمو الوعي بالنفس في كل مجتمع. وعلى كل حال، فإنه كلما زاد تطور مجتمع ما، كلما أصبحت تلك الظاهرة أقل وضوحاً، مما يوحي بانطباع بأن المجتمع مقيَّد بعوامل جوهرية ليس للمعارضة الخارجية أي تأثير عليها. وينطبق هذا بشكل خاص على نماذج نفسية ثابتة؛ كالشخصية الاثنية أو الوطنية. ومع ذلك فإن هذا المفهوم قاد علم النفس الاثني إلى مآزق نظرية مَرة وراء أخرى.

إن المشتغلين في علم النفس الاثني الذين يلاحظون نتيجة لتجاربهم التصرُّف الغريب

---

(١٢) س. P. توكاريف، المرجع السابق، ص ٨٦ ـ ٨٧.
(١٣) نفس الكتاب، ص ٨٨.

وردود الفعل والعواطف لدى قبيلة ما أو شعب ما، ويقارنونها بقبائل وشعوب أخرى، يوجهون السؤال التالي: أين نبحث عن الأسباب الجذرية لهذه الخصوصية؟ والكتّاب الذين يعرضون الإجابة على هذا السؤال يمكن تصنيفهم في فئتين.

فالبعض يبدو متمسكاً بالاستنتاجات التي تفترضها العلوم الطبيعية. وبالنسبة إليهم فإن الخصائص الفيزيائية والجسدية والبشرية تعللها الخصائص النفسية. ولكن ثبت من الناحية العلمية، أن آراءهم في غير محلها. إذ لا يوجد أية علاقة سببية بين هاتين المجموعتين من الظواهر. فالطفل الذي هو من نمط أو عرق نفسي - انتروبولوجي والذي نشأ في بيئة اجتماعية - ثقافية أجنبية وعُزِلَ عن مواطنيه، لا يملك نفس خصائص تكوينهم النفسي. وقد التقط فيلارد (Vellard)، وهو اثنوغرافي فرنسي درس حالة قبيلة غواياكي (Guayaki) (إحدى قبائل أمريكا الجنوبية المتوحشة)، التقط فتاة تخلّت عنها القبيلة عندما هربت مذعورة أثناء اقتراب فريق الاثنوغرافيين، ثم نقل هذه الفتاة معه إلى فرنسا حيث نشأت في كنف عائلته، ولُقِّنت مبادىء الثقافة، ثم ما لبثت أن أصبحت هي نفسها اثنوغرافية، وأخيراً مساعدة وزوجة الرجل الذي أنقذها.

ولهذا فإن ربط الخصائص النفسية الاثنية بالانتروبولوجيا الفيزيقية بعيداً عن الآثار الخاصة بالمزاج، الذي لا يقيم أهمية للعقد النفسية أو التصرُّفات النفسية، هو لذلك أمر غير علمي. وقد تكون تلك غلطة، وغلطة كبرى، ولكنها جرت بحسن نيَّة، أو أنها خدعة لتمويه العنصرية، التي هي مبدأ التفوق الحيوي (البيولوجي) لبعض السلالات والشعوب.

وهناك أيضاً المدرسة، القديمة قدم الجبال، والتي تعزو التكوين النفسي والشخصية إلى المناخ والعوامل الجغرافية. وكثيرون من المؤلفين القدامى كانوا يوافقون على ذلك الرأي ومن بينهم هيبوقراط (Hippocrates) وسترابو (Strabo). وأعلن المربي الفرنسي مونتسكيو (Montesquieu) في القرن الثامن عشر طريقة تقول بأن الظروف الطبيعية تحدد سلفاً الميول والعادات، التي تحدد بدورها النظام السياسي. ووصل مونتسكيو إلى الاستنتاج المحافظ بأن الشروط الطبيعية لا تتغير تقريباً، وأن كل شعب يجب أن يتمسك إلى الأبد بنظامه السياسي الخاص، وأن يجمد جميع الأمور المؤقتة غير المطابقة أو الملائمة. أما في الاثنوغرافيا البرجوازية الأحدث، فإن هذا الإتجاه الجغرافي - المناخي يعني في جوهره عنصرية محافظة خفية.

أما أولئك الذين يمزجون ما بين التركيب النفسي وبين الشروط التاريخية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخاصة أكثر من الشروط الطبيعية فينتمون إلى الفئة الثانية.

إن طريقتهم لفهم الموضوع علمية تماماً، بالرغم من كثرة اختلاف الإتجاهات ومن أن بعضها لا فائدة منه. وأولئك الذين يستنتجون بأن النظام الاجتماعي والثقافة هما ثابتان دائماً ومتلازمان يكونون عاجزين عن شرح أصل الخصائص والمزايا الأثنية - النفسية، وهم لا يملكون الحجة ولا الوظيفة، ولا السبب ولا التأثير. بل وحتى لا يمكنهم أن يستنتجوا الملامح النفسية من الملامح التشريحية، وهم يعاملون تلك الملامح على أنها خصائص ثابتة لشعب معين. وهذا أمر مماثل للأحيائية وللعنصرية.

وطريقة الفهم الأكثر حذراً هي أن نبحث عن العلاقات الوظيفية والسببية بين الثقافة القائمة وبين الكيان النفسي، رغم أن البحث لن يكون واعداً دائماً. وذلك هو الحال مع المدرسة الغربية التي تعزو إلى البيئة الثقافية الأثر الحاسم في تشكيل الخصائص النفسية في الشهور القليلة الأولى لحياة الفرد. ولذلك فهي توجه انتباهها إلى الطرق القومية التقليدية لتربية الأطفال. ويصف النقاد، مازحين، ذلك الإجراء «بحفاظ» الأطفال. وربما تكون تلك المزحة في غير محلها لأن تجربة الطفل النفسية الأولى لا يجب غض النظر عنها. ومع ذلك فإن القائلين «بمجموعة الحفاظ» يميلون إلى تجاهل «العمر النفسي» المعاصر لما يتعلق بمدى تأثير الانطباعات والعادات التي تُكتب في الشهور الأولى من الحياة. أما الفكرة القائلة بأن أكثر من خمسين في المئة من الخصائص الشخصية تنتج عن التربية في فترة ما قبل الكلام، فمن الواضح أنها فكرة غير علمية.

ويميل علماء النفس الحديثون أكثر إلى اعطاء دور أكبر إلى الكلام (الداخلي أو الخارجي أو المستبطن) في الدوافع النفسية للسلوك الإنساني.

من المحتمل أن يقوم الباحثون في المستقبل بتقدير الأهمية النسبية للعوامل المختلفة بدقة أعظم. وستعطى أهمية كبرى لأشكال العمل التقليدية، التي لا شك بأن تأثيرها عظيم جداً في الحقيقة على التركيب النفسي، لأن العمل هو أهم مجال في العلاقات الإنسانية. وعلى كل حال فإن طرق العمل تميل لأن تتشابه، كما أن خصائصها القومية والأثنية تفسح الطريق إلى التجانس التكنولوجي الذي يخلقه تشابه أهداف العمل. وفي غضون ذلك، من المحتمل أن يكتسب العامل اللغوي أهمية في التحريات المقبلة، وذلك لأن اللغة بكل دقة هي الآلية الرئيسية للاتصالات، وهي في الوقت نفسه آلية عزل الـ «نحن» عن الجماعات الأخرى، (عدم الادراك). والجماعة الأثنية ليست الجماعة الوحيدة التي تكتنفها الإختلافات اللغوية، إذا ما اعتبرنا نسق الإشارات (العلامات) الحصرية المُستعملة من قبل الجماعات المختلفة والمهن والطبقات المغلقة والطوائف والجماعات الإقليمية بل وحتى دوائر الأصدقاء (الالقاب).

وعلى ذلك فإن التعاون بين علم النفس الأثني وعلم اللغات التاريخي على غاية قصوى من الفائدة والأمل المثمر، بسبب سيطرة الكلام بين العوامل النفسية التي تصنع الشخصية. فعلم المفردات وعلم دراسة أصل الكلمات يجب أن يعطيا الأولوية على بناء اللغة، وعلم الأحداث وعلم الصرف وعلم بناء الجملة. إن اللغة هي مصرف الخبرة التاريخية بشكل أكبر بكثير من أي مجال آخر من مجالات الثقافة، ولكن اختلافاتها الشكلية الخاصة تعود أحياناً إلى عدم وضوح التركيب النفسي.

والجدال المطروح في الدراسة المقارنة التي أعدَّها الأثنوغرافي الدانمركي جينز بيير (Jens Byérre) عن قبائل البشمان والأوستراليين هو جدال مثير للاهتمام وإن كان يعتريه بعض الشك. وهو يكشف النقاب في عدة نواحٍ من تلك الدراسة عن أن أسلوب لغاتهم (التي يعبّر فيها عن الجنس ببداءة أو لاحقة تضاف للكلمة) يسهِّل تطوير علم الأساطير (كمحاولة لفهم تصنيف الظواهر التي تؤديها اللغة). واللغات القابلة للتصريف تؤدي إلى تشخيص

الظواهر الطبيعية للكواكب السماوية، كما يقول بيير، بينما الشعوب البدائية التي تتكلم لغات غير قابلة للتصريف (مثل القبائل الزنجية) ليس لديها علم أساطير وهم متعبدون لأسلافهم[١٤]. وقد يكون هذا القول صحيحاً أو خطأً، ولكنه، مع ذلك، يصلح كمثال على كيفية تأثير خصائص اللغة على العمليات النفسية ـ الإجتماعية.

والعلاقة بين اللغة والعمليات النفسية الأعمق وثيقة جداً. وبحسب آخر المفاهيم الفيزيولوجية فإن الكتابة الهيروغليفية او المتعلقة بالحروف الصوتية تثير مجالات مختلفة في الإطار العام للُّغة بطريقة متبادلة نوعاً ما.

والمحاكاة والإيمائية (الكلام بالإشارات)، رغم كونهما طريقتين هزيلتين للاتصال وأضعف من الكلام، إلا أنهما أيضاً عاملان نفسيان في جماعة أثنية ما، ولا يحتاج المرء لأن يكون عالماً لكي يلاحظ مثلاً بأنه في مواقف متشابهة يبتسم ممثلو شعبٍ ما، أكثر بكثير من ممثلي الشعوب الأخرى. وليست هي الكمية التي تهم طبعاً، ولكن المضامين الحسية الدالة على معنى الألفاظ وتطورها. وفي هذا المجال أيضاً، تكون التقاليد عميقة ونافذة كما هي في السياق اللساني (اللغوي).

إن محاولة تلفيق جدول نفسي ـ اجتماعي يحتوي الميزات والسمات الغريزية للمجتمعات الأثنية لهو أمرٌ غير واقعي. فالشيء المهم هو أن نلاحظ بأنه كلما كان المجتمع الأثني أصغر، كانت العلاقات التي يمكن بواسطتها تمييز الـ «نحن» عن الـ «هم» أكثر دقةً وتحديداً، والعكس أيضاً. وهذا التمييز «الخارجي»، كما أكَّدنا، هو منطقياً أوليٍ فيما يتعلق بما ينتج عن الاتحاد «الداخلي» لمجتمع ما، وهو الحقيقة التي يمكن تقصيها بسهولة أكثر في الجماعات أو الشعوب الأصغر والبدائية أكثر.

وإذا توخينا الدقة في قولنا، فإن علم النفس الأثني كان المقصود به أصلاً دراسة مجتمعات صغيرة كهذه. ثم اتسع مجاله في مرحلة لاحقة ليشمل الأمم الحديثة ومجموعات الشعوب ومن ثم الأجناس (الأقوام) والسلالات البشرية.

لقد أفرز علم النفس الأثني من خلال تعامله مع هذا العالم الواسع عبيره وجوَّه العلمي المميز. ولم يكن لدى علماء النفس البرجوازيين المتخصصين في الشعوب السكاندينافية أي خيار سوى الكلام عن الشخصية «الثقافية» أكثر من الكلام عن الشخصية الوطنية، لأن الاختلافات النفسية بين الشعوب السكاندينافية أحاطها الابهام بسبب الخصائص المشتركة العديدة العائدة للثقافة والمزاج. وفي مقابل ذلك فإن الكثير من الثقافات في أندونيسيا المندمجة في أمة واحدة لا تزال في طور التشكيل.

والمجال الوحيد الذي لا يزال فيه علم النفس ـ الأثني فعَّالاً إلى حد إرضاء آمال مناصريه رغم أن نتائجه العلمية لا تزال ضئيلة، هو دراسة علم النفس القومي لأعداء الحروب المرتقبين، وهو موضوع مزدهر عن الأدب النفسي للحروب في الغرب. وللأسف فإن علماء النفس البارزين مثل هورر **(Horer)** وبنديكت **(Benedict)** وهونينغهام **(Honingham)** مرتبطون

---

(١٤) جينز بجير: عالم كالاهاري المفقود (باللغة الروسية)، موسكو، ١٩٦٣ ص ١٣٦.

ارتباطاً وثيقاً بفكرة الترشيد (التوجيه) النفسي، وبالدعاية ومساعدة الوكلاء السياسيين في الخارج. وفي الواقع فإن أية فوائد عملية يمكن أن تنشأ عن ذلك تندرج تحت خانة «الصراع الإيديولوجي» أكثر مما تندرج تحت خانة «نفسي»؛ أي أنها تُعنى بالدعاية وتثبيت الآراء. وليس لهذا أي دليل مباشر على علم النفس الاجتماعي.

وبالتأكيد فإنه من المفيد أن نعرف ثقافة وعادات الناس الأجانب، وليس فقط الأعداء، بل الحلفاء أيضاً، لأن تلك المعرفة ترفع من قيمة العلاقات المثمرة. ولكن هذا أيضاً ليس علماً نفسياً ـ أثنياً ولا علم نفس اجتماعي. وعندما يبيع الخبراء إلى المؤسسات العسكرية ما يتضمن الخصائص النفسية للأمم فإنهم يخدعون زبائنهم قصيري النظر ببيعهم مجرَّد هراء تافه.

ويختلف الأمر عندما تستخدم المؤسسات العسكرية للدول الاستعمارية المعلومات النفسية ـ الأثنية في نشاطها الاستعماري وغير الاستعماري. والاختلافات التقليدية غالباً ما تتضخم حتى تصل إلى الدول النامية، مثيرة النزاع والتنافر بين القبائل أو الجماعات القبلية والتي تؤكد حقيقة أن علم النفس الأثني ينطبق بصورة رئيسية على المجتمعات الصغيرة أكثر منه على المجتمعات الكبيرة، وبشكل أقل على ارتباطاتها الثقافية الداخلية منه على خلافها وتصورها الثقافي.

ولنلخِّصْ الأمر الآن. فالنسبة إلى علم الآثار القديمة والأثنوغرافيا لا تقوم الثقافة أبداً في المفرد، ولكنها دائماً رابطة من الثقافات. وما يحدث هو عملية ثنائية: الفصل الثقافي (خلق الاختلافات بين «نحن» و«هم») والتمثل الثقافي عن طريق الاستعارة والتغلغل (الاندماج الجزئي أو التام في «نحن» مشتركة). ويدعو المؤلفون الغربيون العملية الثانية بالتثاقف (*) ومن هذه الحالة يجب أن يُسمى الفصل الثقافي «عدم التثاقف». وتاريخياً، لا تعيش هاتان الحالتان منفصلتين، رغم أن حصتهما النسبية متنوعة.

٥ ـ نحن

إن الجانب الذاتي لأي مجتمع إنساني ولأي جماعة ينبع من الظاهرة النفسية الإزدواجية أو الثنائية التي نصفها «نحن وهم»، من خلال الانفصال عن المجتمعات والتجمعات والجماعات الأخرى، وبواسطة تماهي مُتبادل مُتزامِن للأشخاص في الجماعة.

ويستعمل علماء النفس أيضاً عبارات مثل «كراهية» و«تعاطف» (تجربة مشتركة). بيد أن تلك العبارات ضيِّقة المعنى، وعلاوة على ذلك، بدلاً من التعارض الغريزي أو الكراهية الفطرية يمكن أن يوجد تنافس ودّي أو مزاح أو نموذج تنظيمي بسيط. والتمييز الخارجي والتحديد الداخلي يمكن أيضاً وصفهما بعبارات علم النفس «السلبية» و«قابلية العدوى».

ويجب اعتبار هذين المظهرين على أنهما مُتَّحدان اتحاداً وثيقاً. وجميع سلاسل الظواهر

---

* التثاقف (acculturation) والمقصود بهذه العبارة هو اكتساب الثقافة عن طريق الاحتكاك. وهي تطلق عادة على الاحتكاك الذي يجري الأدنى ثقافياً بالأعلى لاكتساب الثقافة. المترجم

النفسية ـ الاجتماعية تملك هذين الجانبين عملياً. والعمليات النفسية ـ الاجتماعية تلزم، بطريقة ما، وتضع مقياساً محدداً للجماعة، حاثَّة على ميول وتصرفات متشابهة للسلوك. وذلك يوازي العملية النفسية ـ الاجتماعية التي تولِّد ميولاً لمواجهة المجتمعات الأخرى بطريقة محددة أو الانعزال عنها.

والعمليتان المتزامنتان قد تكونان عفويتين أو مُتَعَمَّدَتين ومحرِّضتين إيديولوجياً، اعتماداً على الشروط الاجتماعية. ويكون أساسهما المادي في فسيولوجيا النشاط العصبي.

ومن بين المصادر الأخرى، قابلية العدوى النفسية التي تُحدِث محاكاة آلية، وهي التي تطورت منذ أمد بعيد في أسلافنا الحيوانات، ولم تكتشف آليتها الغامضة حتى الآن. تلك هي القاعدة الحيوية (البيولوجية) لقابلية العدوى. و«نحن» تتشكل من التماهي المتبادل، أي عمل آلية التقليد أو العدوى، بينما «هم» تتشكل من آلية الكبح، إما بالقمع أو التقليد أو رفض تقليد ما هو مفروض على الأفراد من قبل الطبيعة أو البيئة. وكل «نحن» تعارض سراً أو علناً «هم» والعكس أيضاً.

وما نراه ما هو إلا ظاهرتان أساسيتان مثل الإثارة والكبح في فسيولوجيا النشاط العصبي العالي في أجسام الأفراد. فالتماهي والانفصال هما عمليتان متعارضتان ولكنهما تتفاعلان وتشكلان تنوعاً من الاندماجات. ومن المحتمل أن يكون مردُّ ذلك إلى النسيج القوي لعلم النفس الاجتماعي. وتلك العناصر البسيطة والمُجرّدة تصبح معقَّدة مثل الواقع الاجتماعي.

فلنقترب، أولاً، من المسألة بشكل عام ومتجرّد. ولندع «أ» و«ب» يمثِّلان جماعتين انسانيتين. إن الحالات القصوى في اختلافهما المتبادل هي، أولاً، اختلاف ضئيل، مع تشابه جميع المميزات الأخرى، وثانياً، تشابه ضئيل، مع اختلاف جميع المميزات الأُخرى. ولا داعي للقول بأن ذلك التشابه أو الاختلاف يتبعان الجو النفسي ـ الإجتماعي بمعنى أنهما ثابتان ومؤكدان بفعل الانتباه والسلوك، مما يتباين مع التشابه والإختلاف في السمات الفيزيائية والمادية المتواجدة دائماً بشكل موضوعي ـ وتوجد طبعاً عدة مراحل انتقالية بين الحالات القصوى المشار إليها، ولكن ما نبتغيه هنا هو بكل دقة هذه الحالات. ويمكن تصوير الحالة الأولى بفريقين من العمال يؤدون أعمالاً متشابهة مع تقارب وثيق فيما بينهما. أما الحالة الثانية فتصور الاحتكاك بين مجتمعين متباعدين في الثقافة الأثنية وليس لديهما واسطة لغوية مشتركة أو أية وسيلة اتصال أخرى.

وفي كلتا الحالتين تنطبع الـ «نحن» انطباعاً عميقاً في الوعي لدرجة أن نقاط تمييزها عن «هم» تتراجع إلى الخلفية حتى تبدو وكأنها قد تلاشت.

وهذا الإنحسار في السلبية النفسية هو، بطريقة ما، مرادف للتنظيم والتضامن في المجتمع المعين. وكلما كان النظام الداخلي لجماعة ما أفضل، كان أشد مجابهة إلى جميع الأشخاص غير الأعضاء فيها وإلى الغرباء. إن جوقة المنشدين هي مجموعة من الناس يغنُّون في انسجام. إنها «نحن» مقابل جماعة المستمعين، أو على مدى أوسع، مقابل جميع الناس غير المغنِّين.

وحالما تتشكل جماعة «نحن» فإنها تستطيع أن تؤكد وتبرز أو تقمع مشاعر وأعمال أعضائها. إنها النصير الذي يعجل بالميول والرغبات ويفرزها ويضخِّمها عدة مرات أكثر.

والتعاون أو العمل الذي يؤدَّى جماعياً يؤيد هذا القول. والقوى المتحدة هي أعظم من مجموع القوى المنفردة المُشكِّلة منها، ليس لمجرد تقسيم العمل فحسب، بل أيضاً لحقيقة أن القوى المنفردة تتزايد. وقد وصف ماركس هذه الظاهرة في كتابه «رأس المال». فقد كتب أنه في اتحاد بسيط لعمل متجانس يقوم به عدة أشخاص، لا تصبح قوتهم المشتركة أعظم من مقدار القوى المنفردة فحسب (وهذه الحقيقة تعود إلى حلقة عملية الإنتاج)، ولكن ارتباطهم في مسيرة العمل «يولِّد المنافسة ونوعاً من نمو الروح الحيوانية التي تعزِّز قدرات العمال الأفراد». يقصد ماركس بعبارة «الروح الحيوانية» أن العلم لم يكتشف بعد طبيعة الآلية النفسية التي تحدث ذلك النمو في الطاقة الفردية من خلال التنافس في العمل الجماعي. ويقول مفسِّراً ذلك بأن الإنسان ما هو، في صلب طبيعته الأساسية، إلاَّ حيوان اجتماعي[١٥].

ويتركز أحد الاتجاهات في علم النفس الاجتماعي في الدول الرأسمالية على هذه الواقعة التجريبية، وقد كانت الطبقة المستغلَّة سعيدة جداً بأن تطرح تلك الواقعة التجريبية على نطاق واسع. وقد أكَّدت التقارير التي نشرها علماء النفس الغربيون أمثال و. مود (W. Meode) وهـ هرزنر (H. Herzner) وغيرهما حول التركيز الأعظم والكفاءة العليا للعمل الجماعي، بصورة تجريبية المعلومات ذات الأهمية الخاصة بالنسبة إلى أرباب العمل[١٦]. وعلماء النفس السوفيات مهتمون بتلك المجموعة من الظواهر، رغم أنهم يهتمون بها من اعتبارات اجتماعية مختلفة تماماً.

وأحد المفاهيم الأوَّلية لعلم النفس الاجتماعي هو أن جماعة اجتماعية ما، لا يُنظر إليها على أنها تكتل من النفسيات الافرادية، ولكن كمنظومة تقوي أو تكبح مظاهر متنوعة من النفسيات الإفرادية. ويستطيع علم النفس الاجتماعي من خلال تعامله مع تلك المظاهر أن يجرِّد نفسه بشكل مبرَّر من معارضة جماعة لأية جماعة أخرى، ويسمح ذلك التجريد له فقط بإجراء تحليل داخلي للجماعة.

وعلى كل حال، فإننا بعملنا هذا نَنْفُذ إلى مجال علم النفس الاجتماعي الذي يدرس العلاقات بين الجماعة والفرد. وسوف نحصر أنفسنا في الوقت الحاضر بالأطراف المتباعدة بدون أية مجابهة ظاهرة بين الجماعة أو أعضائها (الأمر الذي سيناقش في فصل لاحق) حيث الحالة السائدة ليست جماعة «نحن»، وحيث الوعي بـ «هم» يكون ضعيفاً أو غامضاً لدرجة يغيب فيها عن الإدراك.

وكان لدينا مثال سابق عن الماضي التاريخي والأثني لصيادي قبائل التانغوس. وكان الناس يشِمون وجوههم ويزينون أسلحتهم من أجل تمييز أنفسهم عن العشائر الأخرى في نفس القبيلة. وكانت الحاجة إلى المساعدة المشتركة ضد هذا الوضع من العداء ضمن القبيلة وإلى إعادة حياكة نسيج العشيرة تؤكد قابلية سريان العادات القبلية إلى أن تُنسى في النهاية جميع الأفكار حول «الآخرين» وتُقبَل العادات القبلية على أنها عادات «لهم» أو «عادات لنا».

---

(١٥) انظر كارل ماركس، «رأس المال»، مجلد ١. موسكو، ١٩٦٥، ص ٣٢٦.

(١٦) هـ. هرزنر «العلاقات الانسانية»، برلين ١٩٦١.

وكلما كان الوعي «بنحن» أقوى، كانت أعمال المحاكاة والتقليد وقابلية العدوى أوسع انتشاراً. وكلما اشتد تنظيم الجماعة، اشتد وعظم ذلك الوعي.

وفي السنوات الأخيرة أطلقت موجة الهيستيريا المعادية للشيوعية في الولايات المتحدة الأمريكية شرارة حملة خاصة في المجال الرياضي. وظهر مبدأ عممته إحدى المنظمات بأن الرياضة الحقيقية في العالم «الحر» هي التي تتضمن الروح الرياضية لدى الرياضيين الفرديين، وأنه يجب مقاطعة التنافس ضمن الفريق، لأن شعبية رياضة الفريق (وهي لم تصبح شعبية حتى ظهرت الدول الاشتراكية على الخريطة) هي ربح شيوعي مشؤوم. ففي رياضة الفريق «يذوب الفرد في الجماعة». ودافعت عن فكرة خطر التنافس بين الفريق، لأنه مصدر «العدوى الشيوعية».

لقد نسي هؤلاء الأبطال دعاة الفردية أن ألعاب الفرق هي قديمة قدم الرياضة نفسها (وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً في العصور القديمة بفن الحرب). وبالنسبة إلى علم نفس الرياضة، فإن جميع الرياضيين يعرفون بان حضور المتفرجين، وخاصة المعجبين، «نحن»، يحفز المتبارين للحصول على نتائج أفضل من تلك التي أظهروها خلال التدريب. ولكن حتى عندما يتمرن الرياضي بمفرده، فإنه لا يكون في الحقيقة وحيداً، لأنه بوعي منه أو بدون وعي يقلّد منافسيه أو رفاقه أو كليهما، راكضاً بعقله مع الراكضين الآخرين ومُتصوراً انفعال المشاهدين.

ولكن ما يهمنا هنا هو تلك الظاهرة في شكلها الواقعي الملموس الصافي. فلا شك بأن العاب الفرق تحفّز كل لاعب. وقد جرى تحري هذا الأمر عن طريق التجربة ووُصِفَ في الكتب تحت عنوان علم النفس الإجتماعي. ويُعطى أحد الطلاب جهازاً لقياس القوى الميكانيكية ويسجِّل عليه النهاية الكبرى. ثم تكرَّرُ تلك التجربة أمام رفاقه في الصف وتكون النتيجة أعلى بشكل ثابت. وكثير من تلك الوسائل التجريبية كان قد جرى اقتراحها وتجربتها.

تصوَّر نفسك في مكتب أحد علماء النفس. فمن المعروف أن تجد التنويم المغناطيسي والإيجاء أكثر تأثيراً في حالة الجماعة منها في حالة الفرد، أي مع المنوِّم المغناطيسي والشخص الخاضع للتنويم وجهاً لوجه. وتلك الواقعة غالباً ما تُستغل في الممارسة الطبية، لأنه يُقدر بأن الإيحاء المتبادل من قبل الخاضعين للتنويم أو من قبل المشاهدين يزيد من شدة الإيحاء.

وكلما ازدادت الفعالية، توسَّع حجم الجماعة أيضاً، والأكثر من ذلك أنها تزداد أسرع بكثير من عدد الأشخاص الخاضعين للإيحاء. وعلاوة على ذلك فإن التأثير يتوقف بشكل كبير على هيبة وسلطان المنوِّم المغناطيسي في البيئة المحددة، أو على تشخيص نظام الجماعة وتضامنها في ذاته.

لقد تناولنا أعلاه التجارب في المختبر وفي مكتب العالم النفساني وكانت تلك التجارب بالضرورة من جانب واحد. ولكن ذاكرتنا تعيد إلينا باختصار عدداً كبيراً من المواقف في الحياة التي تصورٍ لنا أعمالاً وتجارب مماثلة.

فالرياضي في ملعبه، والطالب القابض على جهاز قياس القوة الميكانيكية أمام صفه، والممثل أمام المشاهدين، والخطيب الذي اعتلى المنصة كلهم يمثلون هامشاً إضافياً للمهارة

والفطنة والتعبير.

ومثال آخر هو تلك الآلية القديمة العهد من الإيحاء الديني إلى مجموعة من الأشياء كالشعور المفرط والرؤى والتعصب والتي لم يكن من الممكن الإيحاء بها إلى أعضاء تلك المجموعة على حدة.

ونحن نعرف من التاريخ أن الشعور بـ «نحن» ـ وهو التعصب والشعور الطائفي والتعصب الأعمى ـ يستغل لأهداف في غير صالح الناس. والطقوس الدينية تحبك الناس معاً في جماعات تتسم غالباً بإفراط شديد في الإحساس بـ «نحن».

أوَ لم تستخدم آلية مشابهة من قبل النازيين لتشويش وتضليل عقول الملايين من البشر؟ أوَ لم تكن هناك في العهد النازي» عروض وحركات لا نهاية لها من الناس الذين جردوا من إنسانيتهم ومن قرع الطبول المذهل ومن الفرق المدرَّبة بصخب هستيري ومن القتلة الذين يتحركون ذاتياً»[١٧].

وأشياء أخرى مشابهة، وإن تكن ليس مبالغاً فيها، يمكن أن ترى في الممارسة السياسية للعالم الرأسمالي، كالحملات الانتخابية على سبيل المثال.

وعلى كل حال فإن ذلك الشعور الرجعي بـ «نحن» الذي يتعارض مع مصالح الناس يعارضه التضامن التقدمي التاريخي للطبقات العاملة في كفاحها الطبقي، والحركات التحررية الوطنية.

ولقد أظهرت الطبقة العاملة ميلاً شديداً نحو الاتحاد حالما خطت داخل المسرح التاريخي. وساعد على إحداث ذلك القياس الكبير للإنتاج الرأسمالي، فقد اتحد العمال أولاً في المؤسسات التجارية، ثم في الفروع الصناعية، ثم في المجال الوطني، وأخيراً في النقابات الدولية للكفاح من أجل مصالحهم الإقتصادية والسياسية. وسادت روح الوحدة والتضامن أبدع فصول تاريخ حركة الطبقة العمالية. وتحول الشعور بـ «نحن» إلى وعي بالضرورة التاريخية ـ الاجتماعية للعمل المشترك لطبقة العمال ولأحزابهم السياسية ونقاباتهم المهنية.

أما حركات أقسام الشعب من غير الطبقة العمالية فمع أنها مبنية على وعي علمي أقل إلاَّ أنها ذات نظام إيديولوجي وسيكولوجي غالباً ما يظهر على المسرح في أوقات الاتحاد الوطني والتحرر، وخاصة في سياق الكفاح المعادي للإمبريالية.

ولكن تلك الآلية الفلسفية ـ الاجتماعية قد تغيرت في المجتمع الإشتراكي لأنه ليس فيها تناحرات ملازمة لها يمكن أن تنتج موضوعياً أو علمياً مجموعات مميزة من «نحن» تعارض مجموعات «نحن» أخرى. والسمات النفسية الجديدة بكليتها في المجتمع الاشتراكي لا يلمسها الشعب إلا قليلاً هناك، ولكنها تلفت نظر المراقبين الأجانب. فمثلاً، أعد الكاتب التقدمي البريطاني ألان سيليتو (Alan Sillitoe) ملاحظة خاصة حول حقيقة أن العمال السوفيات، بالمقارنة مع العمال البريطانيين، قد نمّوا الشعور بالملكية المشتركة. وقد لاحظ بأن العامل السوفياتي يقول: «نحن نبني بيوتاً جديدة»، «نحن ننشىء مصنعاً جديداً» بينما يقول عامل

---

(١٧) مشكلات علم النفس الاجتماعي،

في توتنغهام: «إنهم يبنون...» أو «إنهم ينشئون...». ويضيف سيليتو بأن كل إنسان يقول «نحن نبني...» سواء كان ذلك الإنسان كاتباً أو نائباً عن مدينة سوفياتية أو ملاكاً أو سائق تكسي أو طالباً.

ومع أن انطباع سيليتو قد يبدو تخطيطياً إلى حد ما، فإنه يصور الفرق الكبير بين فئة «نحن» النفسية ـ الاجتماعية في المجتمع الرأسمالي حيث تشوهت بالتناحرات الطبقية، وبينها في المجتمع الاشتراكي، حيث لا يوجد أي تناحر طبقي.

ومع هذا فإن زمرة «نحن» التاريخية ـ الاجتماعية لا يمكن تصوُّرها بدون تعارضها مع زمرة «هم»، لأنها تظل مجرد فكرة تجريدية إذا نُظِر إليها على حِدة. وتماسك الطبقة العاملة لا يعني عملية التضامن ـ الطبقي الخالصة وإنما عملية ثورية، أي الاندماج خلال النضال ضد طبقة معادية، الطبقة البرجوازية، في السعي وراء هدف أساسي هو القضاء على الحكم الرأسمالي. واتحاد الشعب السوفياتي لا يمكن أن يُنظر إليه في عزلة عن خطر الحرب المستمر المنبعث من العالم الرأسمالي أو التنافس الاقتصادي أو النزاع الإيديولوجي (الفكري).

على كل حال، فقد أشرنا إلى أن زمرة الـ«هم» لا تتضمن بالضرورة العداوة والحرب. وكلما اتحد الناس بشكل أوثق في مجتمع اشتراكي، كلما برز تنافس العمل الاشتراكي بوضوح أكثر كقانون جوهري للنمو والتقدم الإشتراكي. وهنا ننتقل من المنافسة الفردِية إلى المنافسة الجماعية حيث تكون الفرق المتضامنة (المخازن الجماعية.. الخ) في «حالة عدوى» من حماسة العمال الممزوجة بالتنافس في الفرق والورشات والمصانع والمزارع الجماعية ومزارع الدولة والمقاطعات وإلى آخر ما هنالك.

وهنا نرجع إلى الفرضية الأساسية؛ وهي أن التاريخ أو الإثنوغرافيا لم يعرفا زمراً أو مجتمعات من الناس من مجموعة «نحن» معزولة عن غيرها أو لا تتعارض مع غيرها. وإنه لمن الخارج عن السياق الطبيعي أن نناقش التأثير المحدد، المتزايد أو المتناقص، للجماعة أو المجتمع على بواعث أو نماذج أو سلوك أفراده الأعضاء، إلاَّ إذا أخذنا بعين الإعتبار المقومات الخارجية المتزامنة التي تميِّز هذا المجتمع أو الجماعة عن غيرهما. وهذان هما جانبان لظاهرة واحدة. ومهما يكن، فإنه على عالِم الاجتماع النفسي والمؤرخ أن يتذكر دائماً أن هذه قد تكون زمر «هم» خيالية أيضاً. فإذا كانت زمرة «نحن» لا تستطيع أن تشكِّل نفسها بدون أي تعارض، فإنها ترجع الوهم أو الخيال والتخيل أو الاختلاق. إذاً فإن زمرة «هم» خيالية يزخر التاريخ بالأمثلة عنها.

وكثيراً ما حثَّ السياسيون القوى الاجتماعية عن طريق التعمُّد في نشر الإشاعات والتقارير المزيَّفة عن متآمرين وجواسيس خياليين، كـ «مؤامرات الكومنتيرن» و«يدموسكو». أما الإختلاقات المنافية للعقل عن الزنوج واليهود، والمقصود منها تعزيز «نحن» القومية كلما تصدعت نتيجة عداوات حقيقية أو صراعات طبقية، فهي تخص زمرة «هم» الخيالية هذه، وهي من صنع العنصريين واللاساميين. والأمثلة التي يمكن ذكرها هنا لا نهاية لها.

والمتطرفون الذين يمثلون «هم» الوهمية هم مجموعات الشياطين والملائكة الملفّقة، الأرواح الشيطانية والقوى الإلهية. والدور الاجتماعي لتلك الأشباح، بين أشياء أخرى، هو أن تحلَّ

محل مجموعات «هم» الحقيقية حيث هي قليلة، من أجل تشكيل مجتمعات نفسية كبيرة أو صغيرة. ويمكننا حتى تحليل مفهوم الآلهة أو الإله الواحد من مفهوم هذه الزاوية. وسوف نرى لاحقاً كيف أن الـ «هو» تنشأ عند اتصال زمر «نحن» و«هم»، وكيف أن «هو» تتحول إلى «أنت». والإله في الدين (المسيحية والإسلام) يعني الاثنتين «هو» و«أنت». وفيما يخص التعارض النفسي لـ «نحن وهم»، فإن علم النفس الاجتماعي يفتح آفاقاً جديدة للدراسة العلمية لأصل وطبيعة المفاهيم الدينية.

وفي المظاهر القصوى، فإن «هم» الوهمية لا تخص الأشياء الحقيقية بكل معنى الكلمة. وعلى كل حال، ففي معظم الحالات نشاهد ظاهرة أقل صراحةً: ميزة حقيقية يبالغ فيها وتضخَّم أو تحرّف بسبب الخيال. وفي هذا الخصوص فإن زمرة «هم» الوهمية تكون ميزة وظاهرة إجتماعية ـ نفسية واسعة الإنتشار.

ويجب على العالم النفسي ان يأخذ حذره من هذه الـ «هم» التي تبدو غير قابلة للتعليم لأول وهلة. وتلك الآلية النفسية هي معيار انتقادي مستمر لـ «نحن» المتعلقة بالفرد: وربما العناصر المموهة على أنها «نحن»، ولكنها ليست «نحن» في الحقيقة وتتبع الـ «هم»، وهذا البحث الحاذق الشديد أساسي بشكل مطلق. وبالطبع كلما كان البحث أكثر تركيزاً، كانت العناصر الأجنبية أكثر تمويهاً. وطبقاً لذلك، فإن العداء والتنفير يمكن أن نردهما ليس فقط إلى الثقافات أو المجتمعات البعيدة، ولكن أيضاً إلى أقربها المتطابقة تقريباً مع ثقافة الـ «نحن». ومن الممكن أن العارضة النفسية ـ الاجتماعية لـ «نحن» و«هم» هي أكثر حِدَّة في علاقتها مع تلك الـ «هم» المفروض بأنها مموَّهة.

٦ ـ المزاج

ينبغي التذكير هنا بأن مجمل أنواع الجماعات النفس ـ اجتماعية يمكن تقسيمها إلى ثابتة ومتقلبة، أي إلى بنية وإلى مزاج نفسيّين. ويصح ما قيل في «نحن» و «هم». أيضاً على تعارض أي شعبيْن أو طبقتيْن أو فئتيْن اجتماعيتيْن أم مهنتيْن، وكذلك على معارضة مجموعات شعبية مناضلة مستاءة ومعادية للأنظمة السياسية الاجتماعية الهرمة والذين يحمونها. وفي كلتا الحالتين تقوم الفروقات الخارجية بإثارة التوحد الداخلي، فمن شأن السلبية الموجهة ضدّ جماعة من الـ «هم» أن تحفّز عدوى ضمن جماعة الـ «نحن».

إن الذين يتحكم بهم مزاج متجانس يعبرون عنه على نحو مشترك بطريقة أم بأخرى هم يشكلون جماعة. وكقاعدة لا يتبدّى المزاج بطريقة غير مباشرة ـ أي عبر الحضارة والعادات التي تؤلف الروتين اليومي ـ بل مباشرة عبر عواطف وتحولات معينة في الوعي. وتتولد الأمزجة عن تناقضات في الكيان الاجتماعي أو من ظروف اجتماعية موضوعية بحيث تتعارض حاجات الناس ومصالحهم مع احتمالات إرضائها.

إن الحاجات والمصالح هي جميعاً مفهوم سوسيولوجي، وبالتالي، سيكولوجي، معقد إلى حد بعيد. فليست الحاجات صنفاً فيزيولوجياً طبيعياً محضاً، بل إنها تختلف باختلاف الظروف الحضارية الاقتصادية الاجتماعية التاريخية هذا من جهة، أما من جهة أخرى فليست

كل الحاجات مادية فقط، بل تتضمّن عدداً كثيراً أو قليلاً من المتطلبات الروحية.

هذا، وتختلف الحاجات عن بعضها البعض من حيث القوة، مثلاً ربما كان هناك اجتذاب أو أمنية أو تولّه بأمرٍ ما؛ وحالما يتم إرضاء الحاجات الأكثر إلحاحاً وحيوية يتعاظم دور الاختيار والتفضيل. ومهما كانت هذه الحاجة فإنها دائماً ميلٌ إلى شيء ما مفقود. والحاجة التي يتم إرضاؤها لا تعود حاجة بعد ذلك.

من جهة أخرى نجد أن المصالح، سواء الذاتيّة منها أم تلك العائدة إلى الحاجات الموضوعية والمتطلبات الذاتية لجماعة ما، إنما تتكون بنتيجة مجموع الحاجات الثابتة الملحّة. والمصالح الطبقية والاجتماعية - وبشكل خاص المصالح المهنية والجماعية - هي أعمق من المصالح الذاتية، وفي بعض الأحيان تلجم هذه الأخيرة، وفي المجتمع البورجوازي تتصادم مصالح الجماعة مع المصالح الذاتية. إن إحدى أعظم معالم ومهمات المجتمع الاشتراكي هي ضمان توفيق متناسق بينها. (بين المصالح الجماعية والذاتية).

وتنتج عن المصالح الاجتماعية تطلعات ومثل عليا وأمانٍ وآمال اجتماعية، بعضها غامض وبعضها الآخر مدروس وواعٍ إلى حدّ ما.

وأخيراً فإن الأمزجة الاجتماعية هي حالة عاطفية متعلقة بتحقيق الآمال أو بعدم قابليتها للتحقيق، وبالمراحل المختلفة للجهود المبذولة من أجل تحقيق الآمال والتطلعات أو إنجاز الخطط والمشاريع. وكقاعدة، فإن المزاج الاجتماعي هو موقف عاطفي تجاه الذين يقفون حجر عثرة أمام تحقيق الرغبات، أو بالعكس، يساعدون على ذلك. وتتراوح هذه الأمزجة ما بين المزاج التأثري العاطفي البحت و الحالة النفسية وحتى الرأي العام.

طالما اجتذب مزاج المجموعة أو المزاج الجماعي اهتمام العديد من العلماء البارزين. ومن بين هؤلاء ف. م. بيختيريف[١٨] الذي كان يسعى لإيجاد علم السيكولوجيا الاجتماعية مؤكداً على النقاط التالية: الاندفاع والديناميكية والقابلية للتغيّر والتردد وقدرة الأمزجة على أن تترجم إلى أعمال. ومثلما كانت الحال مع علم نفس الجماهير الغوغائية فقد جرى اعتبار الأمزجة بشكل أساسي بالنسبة لجمهور غير منظم من الناس. صحيح أن المزاج نادراً ما يتفشى ضمن جماعة اجتماعية ثابتة ككل، لكن لكونه نابعاً من الحاجات والمصالح الموضوعية فهو غالباً ما يتحكم بأغلبية الجماعة. بل أهم من ذلك يقوم على التوالي بصنع الجماعة وتوجيهها. وكلما فعل ذلك كلّما كان أكثر بقاءً وتنظيماً أي مفهوماً وواضحاً.

والأمزجة الاجتماعية العابرة التي تؤثر من وقت لآخر على الطبقات والفئات التاريخية قد تتحول من مزاج إلى آخر. فقد يكون المزاج خاطئاً، كما هي الحال حينما ينشأ عن إشاعة كاذبة. لكن كلّما كان أثبت كلما نمّ عن مجموعة الـ «نحن» وكلما شكّل، بالتالي، عاملاً اجتماعياً مميزاً. وكلما كانت درجة التطور الاجتماعي أعلى كلما أصبح المجال أوسع أمام

---

(١٨) V.M. Bekhterev, (Subject & Tasks of Sodal Psychology as an Objedive Science), St. petersburg, 1911; V.M. Bekhterev, (Collective Reflexology), Petrogrod, 1921; L. Voitovsky, (Essays on collective psychology), 2 vols; vol. I, Moscow - petrograd, 1924; Vol. 2, Moscow - Leningrad, 1925.

هذه الجماعات الديناميكية.

هذا، وربما كانت الأمزجة إيجابية أساساً، أي تتجاوب مع الآمال والجهود الرامية إلى تحقيق التطلعات والمثل العليا. وهذه من شأنها أن تؤدي إلى التضامن الطبقي وأن تثير عاطفة قومية وشعوراً ثورياً كما قد تحثّ على التحرير الوطني وتحفّز الحماس العمّالي أو الثقة وتثير البهجة وترفع المعنويات وتصنع البطولات وتعمق حب الوطن وتؤدي إلى نهضة أخلاقية أو فنية جمالية أو دينية.. إلخ. وربما أضحى المزاج معدياً عندما تسير الوقائع عكس التطلعات؛ فتصبح عندها الاتجاهات المميّزة هي الاستياء والقلق والتوتر والتعب والخوف والغضب والسخط. وربما كان المزاج مختصاً بعهدٍ ما، كما كانت الحال مع التلهّف على طرق الاغتناء المتهوّرة خلال مرحلة التكديس البدائيّ أو الميل إلى الفروسية والحج خلال العهد الصليبيّ والقابلية لتذوق اللذات المصقولة أو نقيضها، شجب الراحة البدنية في القرون الأخيرة من الامبراطورية الرومانية.

ويصف ب. د. باريجين، وهو محقق سوفياتي في المشاكل السيكولوجية الاجتماعية، طبيعة المزاج على النحو التالي: «وهكذا، فإن المزاج هو حالة معقدة متعددة الأوجه اندفاعية وعاطفية إلى نحو بعيد لشخصية معينة. وتحتفظ الأمزجة الجماهيرية والجماعية.. بهذه الميزات، إلا أن لها عدداً من الميزات الإضافية الأخرى، مثل العدوى وقوة اندفاعية أكبر والصفة جماهيرية والقوة محرِّكة. وتجعل هذه الصفات من مزاج المجموعة حلقة ذات أهمية خاصة في تكوُّن علم النفس الاجتماعي. إن اندفاعية المزاج وفي الوقت نفسه تجاوبه مع التأثير يجعلان منه الحلقة الرئيسية في إعادة خلق عالم الفرد الداخلي»[١٩].

وهناك هذا المظهر للمزاج الاجتماعي المهم للغاية: ألا وهو تجاوبه مع التأثير. فيمكن تشكيله وتغييره ضمن حدود، كما يمكن التحكم به. فمن جهة هو ينتقل بالعدوى عن طريق السلوك، ومن جهة أخرى ينتقل بالإقناع والدعاية ويمكن تثقيف الشعب وتوجيهه بواسطة المزاج. وفي هذا دليل على إمكانيات علم النفس الاجتماعي، إذ يمكّن البحّاثة من تحليل العوامل المكوّنة للأمزجة، سواء في طبقة أم بين الطبقات، في بلد ما أم على مستوى دولي؛ كما يمكّنه من تحليل العواطف الوطنية والدولية التي تلعب دوراً بارزاً في حياتنا، ومن تحليل الحماس والقنوط بين الجماهير والتصرّفات الجماعية وحتى الجرائم الجماعية.

وفي عالمنا اليوم تتزايد أهمية صدق الأفكار وجدارتها بالثقة وصفتها العلمية كمتطلبات ضرورية للتحكم بالأمزجة. من ناحية نفسية يعبّد ذلك الطريق أمام النصر الحتمي للقوى التقدمية، لأن صنع مزاج الجماهير وتصرفاتها هو في النهاية مباراة ما بين الحقيقة العلمية التي لا مراء فيها والحقيقة القابلة للدّحض.

إن مزاجاً ما يوحد الشعب في إجماع، في الـ «نحن»، إلا أنه يتورط في «نحن» مثالية

---

(١٩) B.D. parygin, (Social Mood, Its Nature and Pynamics); the collection (Problems of Social (Psychology); Moscow, 1965, P. 320.

In 1968 B. D. parygin published the book, (social Mood) in Which he analged in detail the given socio - psychological phenomenon.

خيالية، فالناس يزعمون لأنفسهم أنهم يعيشون في عالم «غريب» أو «أجنبيّ». ونجد في الحركات الجماهيرية الموجهة ضد النظام القائم عناصر يوتوبية. وأنهم يبحثون عن الـ «نحن» الحقيقية العائدة لهم إما في الماضي الغابر، كأيام المسيحية الأولى أو «العصر الذهبي».. الخ أو يلمحون الـ «نحن» الأصلية في زماننا على جزيرة مجهولة أو بين المتوحشين الذين لم يصبهم الفساد بعد. هذا، كما قد يستشرفون «نحن» الأصلية في زمن ما من المستقبل، وهذا هو الشكل الأكثر واقعية والأفعل عادة لأحلام اليقظة. وطالما قام الناس في الماضي باعتلاء متن الإصلاحات والثورات وملء أذهانهم أفكار يوتوبية عن جنة كونية صافية. وكم تكون خيبة أملهم مريرة عندما يدركون أن الحياة مليئة بالتناقضات وأنه لا زال هناك بعضٌ من الـ «هم». لكن الأفكار اليوتوبية سرعان ما بدأت تتراجع تدريجياً ليحل محلها التفكير العلميّ المنطقيّ.. بيد أنّ وقعها على مزاج الجماهير لم يتلاشَ كلية، بل على العكس، فقد زاد.

على أية حال، المزاج أكثر عرضة لتأثير الوعي في المجال العاطفي من المجال الفكري.

إن العواطف والأحاسيس تكون مسرّة أو غير مسرّة. فهي كشحنة كهربائية: إما أن تكون إيجابية أو سلبية. وعلى المستوى السطحي يبدو أن الطبيعة هي التي قسّمت هذه الأحاسيس ما بين الحيوان والإنسان. والواقع أن تشابه العواطف لدى الحيوان ولدى الانسان مجرد تشابه ظاهري، إذ لم تبرهن الفيزيولوجيا بعد أن بالإمكان وصف الإثارة العاطفية لدى الحيوان بكلمتي مسرة أو استياء.

صحيح أن علماء عديدين، ومنهم الفيزيولوجيان السوفياتيان ب. ك. أنوخين و ب. ف. سيمونوف، حاولوا تقديم نظرية بحت فيزيولوجية عن المتعة والاستياء. وقد سجلوا اكتشافات عدة في القوام الفيزيولوجي للعواطف. ووجدوا أن عواطف معينة تترافق مع تغيرات محددة في الأقسام الموجودة تحت قشرة الدماغ وفي أجهزة الجسد الفيزيولوجية. غير أنهم اعتبروا من البديهي أن العواطف هي بالضرورة إما «نعم» أو «لا»، جيدة أو سيئة، مسرة أو غير مسرة.. ومما أضفى على هذه النظرية ثقلاً معيناً تجربة أجريت في الوقت نفسه تقريباً تبرهن كما يبدو على وجود «مركز مسرة» في دماغ الحيوان (وبالتالي مركز «استياء»). فقد أدخل قطب كهربائي موصول بمصدر طاقة في دماغ فأر، بحيث كان بمقدور الفأر أن يشعله أو يطفئه بنفسه وكانت المفاجأة: أن الفأر زوّد المنبّه الكهربائي بالطاقة، رغم أنه لا يعطي أية عوامل مفيدة له بيولوجياً. واستنتجوا من ذلك أن الحافز كان مسراً للحيوان؛ وبعبارات أخرى كان التيار يثير «مركز المسرّة» في دماغ الفأر. والتفسير الأرجح هو أن الإثارة الكهربائية سبّبت في إشباع هلوسيّ لبعض المتطلبات وبما أنها كانت وهمية ولم تسبب في أية مضاعفات جانبية فيزيولوجية، فقد لجأ الحيوان إليها مرة اثر مرة إلى ما لا نهاية. باختصار، كان التحليل الفيزيولوجي للعواطف على حق، إلا فيما يتعلق بالانقسام الشطري، أي بإعطاء تقويم لما يتعلق بقيم سلبية وإيجابية. فذاك كان باحث أسقط على الموضوع نفسيته الإنسانية الخاصة.

في الإنسان لا تنبع هذه الحوافز الإيجابية والسلبية عن تغيرات متنافرة متعارضة في الكائن

الحيّ سواء أكانت بيولوجية أو هرمونية أو نمائية أو متعلقة بالأوعية الدموية. كلا، لا شيء من هذا. فقد يرتجف المرء فرحاً أو غضباً أو خوفاً؛ وقد يتصبّب عرقاً من الرعب أو الخجل أو الخوف؛ وليس بالضرورة أن نضحك لوضع طريف، فربما جاء الضحك تعبيراً عن الرضا أو حالة مؤلمة أو موجعة؛ وهناك ممارسات عديدة مختلفة من شأنها أن تجعل المرء يشحب أو يحمّر؛ أما الدموع فتعبر عن الألم، الفرح، التعاطف؛ والعواطف لا تستدرّ الدموع بالضرورة. وكما يصور ذلك الأكاديمي ك. م. بيكوف: الأسى الذي لا تعبّر عنه الدموع يجعل باقي أعضاء الجسد تبكي»: مما يعني أن العاطفة قد تعبر عن نفسها في دوائر فيزيولوجية بعيدة غير مباشرة مسببة في ردات فعل مؤلمة في الأجهزة والأعضاء الداخلية.

وهكذا نرى أن العواطف السلبية والإيجابية لا تتعلق مباشرة بميكانيزمها الفيزيولوجي. فكيف، إذاً، ندرك تعارضها؟ إن التصرفات ليست المحكّ، فقد يخضع المرء طوعياً للألم (وهو قطعاً إحساس سلبي) مستمداً منه في الوقت نفسه إحساساً إيجابياً. هل يعني ذلك أن الإنسان وحده القادر على إخضاع الأحاسيس السارة والمؤلمة لمحركات عليا؟ كلا، لأن طبيعة الأحاسيس تتغيّر. وهذا يصح أيضاً على الحيوان. فيمكن تدريب كلب ليتجاوب إيجابياً مع الألم (مثلاً: صدمة كهربائية) إذا ما دعمنا ذلك بتصرف إيجابي كالإطعام مثلاً؛ ففي هذه الحالة يخضع للألم بملء إرادته. وفي النهاية قام جرّاح فرنسي بارز وكاتب في مسألة الألم بنبذ اقتراحاته الخاصة وكل النظريات السائدة لأن أياً منها لم يستطع وصف مجمل الوقائع أو تفسيرها، فبكلمة مختصرة قد يؤلم الإنسان نفسه ألماً شديداً ليتخلص من ألم أخفّ كان يعانيه.

وليست المسرّة والامتعاض مفهومين فيزيولوجيين، فمصدرهما عند الإنسان نفسي ـ تخييليّ معقد؛ وبعبارة أدقّ هو تأثير إما تحقيق الأهداف والمثل العليا والرغبات أو الفشل في الوصول إليها. ما هي السعادة؟ سيكولوجياً، هي تطابق الإنجازات مع التطلّعات. والسعادة هي من النمط الأسمى، ثم تأتي البهجة دونها إلا أنها التعبير عن التطابق ما بين الواقع والحلم أو الأمل أو التطلّع. أما المسرّة فهي على مستوى أدنى من الاثنتين السابقتين: فهدفها أكثر غموضاً رغم أنه لا يزال هو نفسه بشكل أساسي. وهكذا نرى أن المسألة متجذرة في الخطط والمثل العليا والغايات والأحلام المتوقعة وإن ما زالت أحاسيس غير موجودة. وفي غيابها لا يمكن تصور عواطف على شكل مشاعر «مسرّة».

وهذا يضع المسألة على مستوى مختلف، ناقلاً إياها من مستوى علم نفس الفرد إلى علم النفس الاجتماعي، وهو أعمق. فالمسرة تعود إلى الـ «نحن» (سواء الموجودة بالقوة أم بالفعل)، في حين يمثل الامتعاض الـ «هم». إن أفكار البهجة العائلية والراحة والسعادة والفرح والصداقة والتضامن وتبادل المساعدة إلى جانب الإشباع الثقافي والجمالي تنتمي الى «نحن» وهمية، إلى تجميع للاتجاهات المميزة لمجموعة الـ «نحن»؛ إنها تتعلق بتراث مشترك وتقليد ومثال وسابقة واسترجاع لذكرى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن إحساساً بالامتعاض غير محبب ـ وكأن هناك «هم» يؤثرون على المرء. فعندما نُصاب برضّات جسدية

نشتم شخصاً مجهولاً؛ والطفل يبحث عمّن يلومه للألم الذي يعانيه؛ ومن الحتمي أن يُرجع متوحّش ما المرض أو الموت أو سوء حظه بالصيد إلى سوء نية بعض الـ «هم»، متخيلاً تأثيراً بعيداً كالسحر مثلاً. ويعتبر المتوحش بعض الظواهر كسحر من قبل الـ «هم»، فهم سلبيون يثيرون المتاعب والامتعاض وليست الظواهر «غريبة» لأنها غير مسرّة، بل هي غير مسرّة لأنها «غريبة».

ومن الطبيعي أن هذه الظواهر ليست وحدها التي تميّز فعلياً ما بين الـ «نحن» والـ «هم»، بل هي أيضاً تلك التي تقلق الـ «نحن». فموت قريب حظ عاثر وأسى وكآبة. إنه ينسف الروابط الأكثر مباشرة في جماعة الـ «نحن».

ويهزّ علم النفس الاجتماعي الوضع الهرميّ المتقبّل من الجميع. فعادة ما يقف الهرم في أذهان الناس على قمته، لا على قاعدته، فالفرد، «الأنا» يصنّف مشاعره وعواطفه في مجموعتين. بيد أن التحليل العلمي يظهر أن لا انقسام ثنائياً ما بين الراحة والتعب، والمسرّة والامتعاض خارج مفهوميْ الـ «نحن» والـ «هم». وهذا التحول غير المتوقع يدمغ التفكير المجرّد. بيد أنه يتجاوب مع أمنية إيفان بافلوف في «النظر وراء الوقائع». إن التميز التضاديّ النفس ـ اجتماعي ما بين الـ «نحن» والـ «هم» يمكن أن يضرب في أعماق نفسية الفرد ليصبح جوهرها.

لذا، آن الأوان لدرس الفرد او الشخصية من زاوية علم النفس الاجتماعي.

لكن دعونا أولاً نختتم هذا القسم من علم النفس الاجتماعي الذي كرّسنا له هذا الفصل.

هل البنية النفسية ثابتة عند لحظة معينة؟ وإذا صح ذلك فأي نوع منها؟ أو هل تسود الأمزجة الأكثر حيوية؟ وإن صح ذلك فأي نوع منها؟ يعتمد هذا على الظروف التاريخية لا على الإرادة الفردية أو على الصدفة. وتقوم العمليات الموضوعية للتطور التاريخي الاجتماعي بالتسبب في نشاط مرافق لها بين الناس. وتسهم بعض القوى التاريخية في وضع حد للتغيرات الوشيكة، في حين تسعى قوى أخرى جاهدة من أجل تسريع مثل هذه التغيرات؛ وبينما تفضل الأولى العادات والتقاليد واستمرارية الأجيال نجد الأخيرة تساعد على إثارة مزاج معين، خاصة الاستياء. وبعبارات أخرى يبحث علم السيكولوجيا الاجتماعية عن الجذور المسببة في كل من البنية النفسية وفي المزاج، في الثبات النسبي والتحرّك (وهو أحياناً تحرك عنيف). وفي الحالة النفسية للشعوب والجماهير والمجموعات وذلك في الأنماط السيوسيولوجية والتاريخية المتأصلة بعمق.

إننا نتعامل مع تعميمات تنطبق على حقائق مختلفة وعلى ظروف مختلفة في الزمان والمكان. إن الظاهرة النفس ـ إجتماعية وأطرها القائمة التي بحثناها ـ القابلية للعدوى والسلبية والعلاقات ما بين مجموعتي الـ «نحن» والـ «هم»، وتداخل الأفراد مع الـ «نحن»، والتركيبة النفسية الثابتة، ونفي أو تدمير بعض مظاهر الطريقة التقليدية في العيش والعمليات النفسيّة ونهضة النشاط النفسي الاجتماعي وتدهوره، كل ذلك قد يلعب أدواراً مختلفة بل متعارضة ضمن ظروف ملموسة متنوّعة، أو في أوضاع تاريخية مختلفة. وهكذا نجد أنه بالرغم من مبادىء علم النفس الاجتماعي البورجوازي فمن شأن البيئة الانسانية أن

لا تحثّ الأعمال الأساسية وحدها. فاستناداً إلى ظروف اجتماعية ملموسة قد ينتج الميكانيزم السيكولوجي نفسه اتجاهات إيجابية أو سلبية، غير منطقية أو حكيمة مفيدة للمجتمع.

إن تقويم لينين العظيم للظاهرة النفسية في الحركات الاجتماعية والنضال الثوري هو الذي يحفّز علماء النفس على التحول نحو التأريخ.

وتمارس بعض أقسام المجتمع عملاً توازنياً في حين تنسف أقسام أخرى ذلك التوازن. والظروف الاجتماعية والتاريخية الملموسة هي التي تحدد أية أنظمة وأية تقاليد ومؤسسات ستكون موضوعاً لهذه الأنشطة الموازنة أو المدمّرة.

إن فهماً عميقاً للقوانين التاريخية وللأسباب الموضوعية الكامنة وراء التحرّك والثبات هو وحده الذي يمدّنا بأرض صلبة لبناء علم النفس الاجتماعي سواء بالنسبة للماضي أم للأزمنة المعاصرة.

٧ ـ أنتم

لقد انتزعنا فئتي الـ «نحن» والـ «هم» من ظروف تاريخية اجتماعية ملموسة. وعلى الرغم من كوننا اتخذنا أمثلة من حياتنا الحاضرة إلا أن لا وجود لهاتين الفئتين في حالة خالصة إلا في فجر التاريخ. أما الأزمنة التي تلت ذلك فلم تعرف مجموعة الـ «نحن» الخالصة أو مجموعة الـ «هم» النقية. ففي العصور البدائية كان الموقف من مجموعات الـ «هم» موقفاً سلبياً على نحو واضح: من تجنب وعزل بل وحتى ذبح. وكان من مميزات مجموعات الـ «نحن» علاقة المرء مع من يشابهه، والسلوك المقلّد والصناعة الجماعية. لكن ينصّ الواقع أنه مع مرور الزمن بدأت الفئتان تفرضان قيوداً على بعضهما البعض. من هنا يجب أن تكون الخطوة المنطقية التالية لأي تحليل نظري لموضوع علم النفس الاجتماعي هي التالية: إن جدلية العلاقة ما بين الـ «نحن» والـ «هم»، تقودنا نحو مسألة اختراقهما المشترك.

تصوّر مجموعتي الـ «نحن» و الـ «هم» كدائرتين مركّبتين جزئياً فوق شيء آخر. وتقع المناطق المركّبة تحت شعار فئة الـ «أنتم». إنها تشكل مجالاً للالتقاء لا للانسلاب: فالـ «أنتم» ليست هي الـ «نحن»، لأنها دخيلة، وليست الـ «هم» في الوقت نفسه لأن الاجتذاب المتبادل يحلّ محل المعارضة. الـ «أنتم» هي طريقة للاعتراف بان مجموعات الـ «هم» لم تعد مُطلقة، إذ قدرت على تكوين جماعة جديدة مع مجموعات الـ «نحن»، أي أضحى لدينا مجموعة «نحن» أكبر وأشد تعقيداً. وتنقسم مجموعة الـ «نحن» الجديدة إلى مجموعتي «نحن» و «أنتم» وكلّ منها هو «أنتم» بالنسبة للآخر. وبعبارة أخرى ترى كل مجموعة في الأخرى «غرباء» («هم») وفي نفس الوقت «رفاق» («نحن»).

مثلاً كل الرجال هم «أنتم» بالنسبة لكل النساء، والعكس صحيح؛ والبالغون هم «أنتم» بالنسبة للأطفال، والعكس صحيح؛ والعائلات أو القبائل المتجاورة التي تتبادل الزيارات وتقيم أعياداً واحتفالات وهجرات مشتركة هي الأخرى «أنتم» بالنسبة لبعضها البعض. وهكذا كان وضع العشائر في القبائل القديمة الثنائية.

إن تقدمنا المنطقي من الـ «نحن» و الـ «هم» إلى الـ «أنتم» يضعنا في التعددية. تاريخياً

ينطبق ذلك على ماضٍ بعيد أو حتى لو حملتنا فئة الـ «أنتم» عبر التاريخ فلم نتجاوز بعد مرحلة الكرومانيونية (نسبة إلى الإنسان الكرومانيوني قبل التاريخ الذي وجدت بقاياه في كهف كرومانيون بفرنسة ـ المترجم). فالميكانيزم النفسي الجديد الذي ظهر قد نفى الميكانيزمين السابقيْن. ومع مرور الزمن توسعت الـ «أنتم» لتصبح أغنى وأكثر تعقيداً.

ومع ذلك منطقياً لم تكن الـ «انتم» سوى مرحلة انتقالية إلى أن ينتج عنها مواليد أنسب. فلا يجب أن نركّز أطول ممّا يجب على مرحلة الـ «أنتم» الخالصة، إذ علينا عند مفترق الطرق هذا أن نصل إلى الفرد كالمرحلة التالية في التحليل النفس ـ اجتماعي (لإعطاء لمحة سريعة ستكون المرحلة التالية هي الـ «هو» التي تنشأ في نقطة تلامس دائرة الـ «نحن» مع دائرة الـ «هم» عندما تتباعد مرة أخرى إلى أدنى اتصال بينهما).

اكتشفنا لدى اقتحامنا مجال الـ «أنتم» أن كل شخص ينتمي إلى جماعتين نفسيتين في الآن ذاته، إلى مجموعتيْ «نحن». ومن الآن فصاعداً كل شخص هو شخصية ونقطة تقاطع في جماعات متغايرة. فهو أو هي يجب عليهما، ضمن أشياء أخرى، أن يخفيا عن بعضهما البعض وعن المجموعة الأخرى، أو يحتفظ بشيء ما، وتطلّق الحياة «الداخلية» نفسها من تلك «الخارجية».

بيد أن هذه النقطة لا زالت منطقياً وتاريخياً بعيدة عن الـ «أنا».

إن مفهوم الـ «أنتم» هو همزة وصل نقدمها بين الفصل الثاني والفصل الثالث.

الجماعة والفرد

١ ـ العلاقات والهوية

ربما يعتبر بعض علماء الاجتماع أن هذا الفصل غير ضروري، لاعتقادهم أن الظواهر الاجتماعية النفسية هي موضوع دراسة علمية، ليس بسبب العلاقات بين الأفراد، بل لأن الأفراد الذين يعيشون في ظروف إجتماعية متشابهة تصبح لديهم نفسيات متشابهة تقريباً. أي بعبارة أخرى، يؤدي الوجود الاجتماعي، وبمعزل عن إرادة أو رغبات الأفراد، إلى إيجاد وعي متماثل قائم على أساس التشابه في الظروف الاقتصادية ويتكوَّن من: آ) السيكولوجية، أي الانعكاس الأكثر مباشرة وواقعية لوجود أقل اعتماداً على الاتصال والعلاقات، ب) الإيديولوجية التي هي انعكاس لوجود المرء أكثر منهجية وبالتالي أكثر اعتماداً على العلاقات الاجتماعية والاتصال بين الأفراد.

وما من أحد يُنكِر أن الناس يحافظون على العلاقات بين بعضهم ويحرصُون عليها، لاسيما من كانوا من الطبقة أو المرتبة ذاتها. لكن، يرى بعض علماء الاجتماع أن علم النفس الاجتماعي لن تعوزه مادة البحث حتى لو جرَّدنا أنفسنا من هذه العلاقات. بل الأكثر من ذلك، أن مادة البحث عليها أن تكون أكثر توافقاً مع المفهوم الأساسي: أي أن الناس يكشفون عن سمات وهي متشابهة إذا كانوا يعيشون ظروفاً إجتماعية متشابهة. وهذا ما يعرّفونه على أنه علم النفس الاجتماعي الحقيقي.

يذكر أنصار هذا النوع من علم الاجتماع وبصورة أساسية، لا عرضية، مثال الفلاح ذي الملكية الصغيرة في المجتمع الرأسمالي، الذي قد تربطه علاقات تبادل ضئيلة للغاية مع أمثاله، ورغم ذلك فإن الظروف الاقتصادية العامة تجعله نموذجاً يمثِّل طبقة وزمرة اجتماعية معينين. نظراً لأن تشابه الظروف المعاشة قد انعكس، ولا بد، في وعيه.

على أن نظام التفكير هذا ينطبق على الأوهام الفردية للفلاح أكثر مما ينطبق على الواقع المُدرَك علمياً. فالموقف الذي يواجه فيه الفرد الظروف الموضوعية لوجوده الاقتصادي وحيداً مفرداً إنَّما هو موقف روبنسون* وهذا التفسير للوعي «الروتيني» إنَّما هو بحد ذاته روتيني

---

* نسبة إلى روبنسون كروزو ـ المترجم.

إلى حد أنه يَقصِّر عن بلوغ المستوى المعاصر لعلم النفس.

يغطي نطاق التحليل في علم النفس الاجتماعي مسلسلة إحصائية أو ظواهر قد تُعتَبر موضوعاً لنماذج إحصائية. وفي تلك الحالة يُجرِّد الباحث نفسه من آليات العمل ليسجِّل النتائج فقط. إن طريقة استفتاء الآراء والتحقيقات والاختبارات تؤكد، في بيئة معينة، وجود سمات نفسية خاصة أو ميول أو أمزجة حين يركِّز الباحث اهتمامه على الذات فقط وليس على العلاقات أو الجماعة. من أين تنشأ هذه الذات؟ وكيف؟ أمر لا يهم الباحث. بل هو يسجلها كحقيقة تجريبية رغم أنه يربط في أكثر الأحيان بين هذه الحقيقة وبعض الحقائق الإحصائية العامة الأخرى المماثلة، أي حقائق اجتماعية ـ اقتصادية أو تربوية أو ثقافية. وبذلك تظهر العلاقة الوظيفية بين السلسلتين. غير أن هذه الأبحاث لا تقدِّم، عموماً، أية معلومات فيها يتعلَّق بطبيعة وآلية العمليات النفسية كما لا يُطلب منها شيء من هذا القبيل. إن فائدتها العملية، بالنسبة لهذا كله، أمر لا يُنكَر أحياناً. فالتجربة في الدراسة الإحصائية لرأي الجمهور، بما في ذلك عناصر هذا الرأي السيكولوجية والايديولوجية، هي بصورة عامة ذات قيمة كبيرة وهي تدخل في نطاق ما يُدعى بالأبحاث الاجتماعية أو علم الاجتماع الملموس. إن عمليات استفتاء الآراء والتحقيقات والاختبارات تساعد في الحصول على فكرة عن موازنات أُسَر من طبقـات مختلفة من السكان، أو موازنتها الموسمية أو ما يفضِّله الناس فيما يتعلق بأشكال النقل العام، أو نسبة حدوث مختلف الأمراض وإصاباتها. مع ذلك، يمكن أن نرى بسهولة أن جزءاً من هذه السلاسل الإحصائية والتعميمات الإحصائية المتوسطة، وجزءاً منها فقط، له علاقةٌ ما بعلم النفس الاجتماعي. بل حتى ذلك الجزء ينطبق، أيضاً، على النتائج النفسية أكثر مما ينطبق على الآليات التي تنتج عنها هذه النتائج.

مع ذلك إذا كان ينبغي على علم النفس الاجتماعي أن يكون عِلماً فعالاً، فإن علينا أن ندرس دراسة متمعِّنَةً الآليات التي تتحكم بتشكيل الجوانب الفردية في نفسيات البشر في بيئة اجتماعية معينة. إن التقدم العلمي، وخصوصاً عبر القرن المنصرم، يكشف مدى الضرر الذي ينجم عن تجاهل الآليات الأساسية لمختلف القوانين. فأولئك الذين عارضوا، في مجال علم الحياة، دراسة الآليات الفيزيائية والكيميائية الكامنة خلف الظواهر البيولوجية، وهو الأمر الذي اعتُبِر «تخفيضاً» لعلم الحياة إلى أشكال أدنى لحركة المادة، إنما كانوا مخطئين كلَّ الخطأ. فعلى الصعيد العلمي، لم يجرِ أبداً تجاوز أو تقييد للسمات الخاصة بعلم الحياة نتيجة معرفة العمليات الفيزيائية والكيميائية في المادة الحية. كما تبيَّن أن الخوف من أن علم النفس الاجتماعي قد يستبدل القوانين السوسيولوجية بقوانين سيكولوجية وفيزيولوجية إنما هو خوف لا أسـاس لـه إطلاقـاً. فعلـم النفس الاجتمـاعـي لا يتعـدَّى ولا يتجـاوز الآليـات الموضوعية للحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية. إنه يدرس آليات التفاعل النفسي بين الناس الذين تُقَرِّر سلوكهم ـ عند التحليل النهائي ـ القوانين السوسيولوجية وما لها من تأثير.

إذاً علينا أن نفعل ليس فقط الآلية السيكولوجية بل والاجتماعية أيضاً، شريطة أن نسلِّم بأن السمات الاجتماعية ـ النفسية المتماثلة لدى سلسلة من الناس إنما تعود لِتَماثُل الأسباب وإنه لا شأن أبداً للتبادل الاجتماعي بالأمر.

مثل هذه السلاسل موجودة، بالطبع. فنحن نعرف مسبقاً أن الانتحار هو، من بعض جوانبه، عمل نفسي ومن الممكن دراسته بطرائق إحصائية مفترضين السبب معقولاً عموماً، إنه لا علاقة بين حادثة انتحار وأخرى كما أنها لا تشكِّل نظاماً اجتماعياً قائماً بذاته بل إن ارتكاب الانتحار إنما يعود لأسباب متشابهة تقريباً، لكن حتى هذا المثال المتفرد ليس صالحاً تماماً، إذ على الرغم من أنه لا يمكن الاعتقاد بأن العدوى المتبادلة هي أحد الأسباب التي تقرر الانتحار، فإن المنتحر يهتدي إلى فعل الانتحار، ولو جزئياً، نتيجة اطِّلاعه على حالات مشابهة، ذلك لأن هناك فترات زمنية معينة تتسم باتساع نطاق الانتحار وبشدة الميل له نفسياً ويكون المسؤول عن ذلك، وإلى درجة كبيرة، قوة المحاكاة وفي حالات أخرى، لا تكون سلاسل الظواهر الاجتماعية ـ النفسية المتماثلة، كقاعدة، مستقلة بعضها عن بعض. غير أنها، بصورة عامة، لا تشكِّل تفاعلاً يحدث في آن واحد بل تفاعلاً أشبه بالسلسلة يمتد على فترة معينة من الزمن. كما لا حظنا، فإن مختلف عناصر المزاج الاجتماعي تنمو وفق نمط تسلسلي لا يجعل إمكانية تفسيرها أقل أبداً، لكونها عناصر مزاج تخص الـ «نحن».

وبالإجمال، يمكن أن تصنف الجماعة الاجتما ـ نفسية وفق أربعة أنماط:

١ ـ جماعة يمكن ملاحظتها مباشرة هي، بالطبع، الجماعة التي يعرف جميع أفرادها بعضهم بعضاً، أو، في حال حشد من الناس أو صالة متفرجين أو قاعة موسيقى، يرون، على الأقل، ويسمعون بعضهم بعضاً. وهذا هو نمط الجماعة الذي يجذب عالم النفس الاجتماعي البرجوازي. مع ذلك، وعلى الصعيد العملي مثل هذه الجماعة نادرة، وتهم الباحث البرجوازي إما باعتبارها تجمعاً أولياً أو إجتماعاً وجمهرة غير متبلورة، وسيئة التنظيم. ومن وجهة نظر معاصرة، فإن دراسة جماعات من نوع فرق الإنتاج أو عناصر الورش أو أفراد المشاريع الصغيرة أمر بعيد الأهمية. وضمن هذا البند تندرج دراسة القرى والمزارع الجماعية وكذلك الصفوف في المدارس والزمر في الجامعات. على أن قَصْر مجال علم النفس الاجتماعي على هذا النموذج بصورة رئيسية (رغم الفوائد التي قد تكون له) قد دفع علماء النفس الاجتماعي البرجوازي لأن يفضِّلوا الزمر الأصغر، مطلقين عليها خطأ اسم الزمر الأولية، مثل أسرة أو مجموعة أصدقاء، أو تجمُّعات قصيرة الأمد من الناس في رتل، شارع، ترام.. إلخ.

٢ ـ لنأخذ نموذج الجماعة المضاد: أي جماعة معظم أفرادها لا يعرفون بعضهم بعضاً وليست مترابطة ترابطاً مباشراً، إنما يدرك أفرادها أنهم يمتُّون إلى الجماعة من حيث أنهم يمتلكون محوراً مشتركاً ويجسدون «نحن» معينةً سواء كانت هذه الـ «نحن» حكومة أو حزباً أو إيديولوجية أو قائداً أو زعيماً أو سلطة أو مجموعة قادة. وهذا نموذج أبعد أهمية بكثير، سيما إذا كان طبقة أو أمة. وهي الحالة التي يكون فيها عدد الأشخاص المتعارفين شخصياً أو المترابطين مباشرة بعضهم ببعض أمراً قليل الأهمية بالمقارنة مع أهمية التجمُّع. فغني عن القول إن هذا يعكس جانباً وحيداً فقط من جوانب الحياة. لكننا نفعل حسناً أن نتذكر أن هذا النوع من أنواع الاتصال المتبادل الاجتما ـ نفسي «المتمركز»، دون تماس شخصي مباشر بين الجميع هو أمر ممكن ويتطابق مع واقع محدد.

٣ ـ يمكن أن توجد الجماعة في الزمان فقط، وليس في المكان، على شكل مزاج ينتقل من شخص إلى شخص. وفي الحالة المجردة يمكن أن تنتشر ليس على شكل مروحة بل على شكل سلسلة وهي، كما قلنا، صدفة مميزة في الحالة القصوى من حالات الـ «نحن» التي تدعى المزاج.

٤ ـ إن الشقة الفاصلة بين هذه الأنواع الثلاثة مردومة عملياً في الحياة ليس بسبب الأشكال الانتقالية والمختلطة وحسب، بل أيضاً بسبب إمكانية التعارف بين الناس وتفاعل مجموعة صغيرة منهم تفاعلاً مباشراً ضمن حدود الجماعة الكبيرة. أما سوسيولوجية وسيكولوجية التعارف فإنها تستحق دراسة عن كثب. وهذا ينطبق، فيما ينطبق، على مراسيم وعادات التعارف الأول أي بوساطة شخص ثالث. فتقديم المرء لاسمه والملامسة (أيدٍ، شفاه، أنوف)، واستنشاق العطر بين بعض الشعوب، والأعراف والتقاليد الخاصة بزرع بذور التعارف عن طريق تبادل الزيارات ووسائل التسلية وتقديم الهدايا. الخ. كلها تمتّ لزمرة التعارف. إن قنوات التعارف هي التي تعلل، غالباً، «تماثل» الرأي، الذوق، الميول والسمات النفسية الأخرى. والآن اسمحوا لي بالعودة إلى مثال الفلاحين أو المزارعين في المجتمع الأساسي المعاصر. فمن المؤكد أن الظروف الاقتصادية المتشابهة تفسِّر الاتجاهات المتشابهة سيكولوجيا وإيديولوجياً، بيد أن القانون لا ينطبق على كل فلاح بمفرده. إذ حتى الطيور لا تتعلم الطيران بأنفسها بل من بعضها البعض كذلك بأن سيكولوجية الفلاح تتشكل من خلال الزيارات المتبادلة، المعارض، المهرجانات، الشعائر والطقوس وما شابه من علاقات واتصالات. أما بالنسبة للمزارعين المنعزلين الذين يعيشون مع أسرهم في أماكن قصيَّة، فإن الأثر السيكولوجي لزياراتهم المُتبادَلة النادرة يكون أكبر بكثير، فالقيام بالزيارات مفهوم جوهري ربما بدونه يغدو النظام الحيوي للعلاقات الاجتما ـ نفسية غير قابل للفهم. إنه وسيلة وأداة للعدوى. وهذا ما يفسر لماذا يخطىء عالم النفس عادة حين لا يستنتج شيئاً سوى الظواهر النفسية «المتماثلة». إنه، بكل بساطة، لا يرى أن كثيراً من الأشياء تنتقل وتتشكل من خلال تبادل العلاقات والاحتكاكات الشخصية بين أناس من نفس الدائرة. أي كقاعدة، أناس من نفس الطبقة، المستوى الاجتماعي، المهنة، السن، وربما الجنس، الدين، المدرسة السياسية والأمة.

إن هذا يردم الهوة الوهمية بين الظواهر الاجتما ـ نفسية المتجانسة والمتضاربة التي تتشكل عن طريق العلاقات أو الحالة المتماثلة، أي من خلال انتساب كل فرد إلى الزمرة الاجتماعية الموضوعية ذاتها. والزمر الأربعة المذكورة سابقاً تبين أنه حتى في جماعة كبيرة محسوسة، كالطبقة أو الأمة مثلاً، فإن السيكولوجية الاجتماعية تنشأ فقط من التواصل وتبادل العلاقات.

على أن هذا يشكّل مأزقاً آخر لأولئك الذين يظنون أن السيكولوجية الوحيدة القابلة للفهم إنما هي سيكولوجية الفرد. فالمعلمون يثبتون والأبحاث تؤكد أن لكل جماعة من الأطفال شيئاً تفضله بصورة عامة. وعلى الأغلب ليس الطفل هو الذي يرتفع إلى مستوى مقدرة قائد الوحدة أو عريف الصف أو ما شابه. بل هنالك أنصار الطريقة الفردية الخالصة في الاستدلال

المنطقي الذين يقولون إن الصبي أو الفتاة تكون جذابة فتصبح العزيزة المدللة لدى المجموعة بينما يفتقد الآخرون خصائصها أو خصائصه فيتعذر عليهم أن يصبحوا المدللين. أي أن الشخصية هي الأساس وهي المسؤولة عن كل شيء. عند ذاك، يجيب نصير السيكولوجية الاجتماعية بأن المفضَّلين يتميزون في كل مجموعة أطفال، وإذا ما ذهب هذا الصبي أو الفتاة فلا بدَّ لصبي أو فتاة أخرى أن تحل محلها أو محله إن عاجلاً أو آجلاً مما يبين أن ظاهرة بعينها من ظواهر السيكولوجية الجماعية لا يمكن بترها تقريباً. كذلك هناك أنماط مستمرة دائمة. يتغير فيها الأفراد في حين تبقى منظومات أو سلاسل الناس.

لذلك، لا بد لنا أن نعود إلى فكرة القوانين الإحصائية، إنما من وجهة نظر مغايرة. ففي العلوم المعاصرة، يُعتبر مفهوم القوانين الإحصائية، أو الاحتمالية، هاماً إلى حد أنه لا يمكن لأي مؤرخ يدرس ظاهرة جماهيرية عامة أن يتجاهله. كما أنه لم يعد باستطاعته أن ينظر إلى جمهور الناس بوصفه تجمعاً لشخصيات أو أفراد حتى وإن كان يأخذ بعين الاعتبار أن نفسية كل منهم محددة مسبقاً. فالمؤرخون يحتاجون لمعارف تتعلق بالأنماط التي يمكن ضمنها تبديل مواقع الأفراد إلى حد كبير، إذ أن هذه الأنماط تحدد السمات الرئيسية لنفسيات الأفراد وكذلك أيضاً ضرورة تباين أو تفرُّد الشخصيات.

٢ ـ هل يمكن للشخصية أن توجد خارج المجتمع؟

كما سبق وأشرنا في المقدمة، بأنه ما يزال موضع جدل ما إذا كان التفاعل النفسي بين أفراد جماعة من السكان هو ثانوي وتابع لنفسية كل فرد أم لا.

لكن ربما نضيف أن مصطلحات.. علم نفس الفرد.. أو.. علم النفس العام. لا تدل، كما رأينا، على النفسيات ما وراء ـ الاجتماعية لأي نوع. وبمعنى أشمل، فإن أي علم نفس علمي هو علم نفس اجتماعي نظراً لأن نفسية الشخص مشروطة إلى حد كبير بالجو الاجتماعي ـ التاريخي. ومن المشكوك فيه كثيراً، إن أهملنا هذا، أن يتمكن المرء من أن يعيّن بدقة أي شيء على الإطلاق، باستثناء وصف الدماغ، ووظائفه العامة وانماط المنظومة العصبية.

إن معرفتنا بالحقيقة القائلة إن العلاقات بين مجموعة «نحن» ومجموعة «هم» أعمق وأسبق من علاقات.. «أنا» و«أنت»، تحمل الجواب على السؤال موضع الجدل أعلاه. فالعلاقة الثنائية بين «أنا» و«أنت» الخ. ليست عنصراً في التكوين الاجتماعي للنفسية، بل هي بالأحرى جوهر هذا التكوين. إذ حتى في بحث مختبري، يتعرض الشخص، موضوع البحث، لضغط اجتماعي، نظراً لأن عزلته النسبية تسبقها تعليمات القائم بالتجربة كما أن التجربة ذاتها تضمن نوعاً من الإشارات التي تَرِد من الباحث. وإذا ما تغلغلنا أعمق وأعمق في الذهن المستغرق في التفكير، نجد أننا ننحدر في هوَّة تعجُّ بقوى اجتماعية وتأثيرات جماعات متباينة. وكما نوَّهنا، فإن أبسط تقسيم للأحاسيس بين أحاسيس بهيجة وأحاسيس مزعجة ليس مرتبطاً بسيكولوجية الفرد وحسب بل له علاقة أيضاً بمبدأ.. نحن وهم.. و.. لنا ولهم.

صحيح أن الناس يتباينون في المزاج والشخصية ونمط الفاعلية العصبية العليا، الأمر الذي لا يأتيهم من المجتمع بل هو بالأحرى يتحكَّم بالدور الذي يلعبه الناس في المجتمع. إلاَّ أن هذا لا يبت بالشخصية أيضاً. فإلى حدٍ كبيرٍ، تتشكل شخصية الإنسان وفق نماذج يضعها نصب عينيه خلال مسيرة نموِّه. إذ يمثل دائماً في الوعي ـ الذاتي للإنسان وفي تقويمه لذاته مقارنة لنفسه بصورته الذهنية عن الإنسان، مُكيِّفاً ذاته مع الصورة ومكيِّفاً الصورة مع ذاته. وبصورة دائمة يكون المرء والصورة مختلفين لكنهما غالباً ما يتكيَّفان، بدلاً من أن يفعلا العكس، بحيث تتلاءم الشخصية مع النموذج، وهذه الفكرة الخلاَّقة هي ذات أهمية قصوى. إذ بدون التقويم ـ الذاتي، الذي لا يمكن بدونه أيضاً أن يسأل المرء نفسه.. من أنا؟..، لا توجد شخصية. ذلك أن الإنسان يرتِّب نفسه وفق نموذج آخر، حقيقي أو وهمي، وبناء على هذا النموذج يدرس حاجاته وأفكاره. وهو، إما أن يرى فيمن حوله مجموعة الـ «نحن» وينسب نفسه لها أو يكتشف مرعوباً، مجموعة الـ «هم». وما من شخصية توجد خارج سياق تضاد الذات مع شيء غير مشابه مع صور جماعة بشرية ما. لكن ما هو الأولي يا ترى؟

لعلَّ المثال التالي يساعدنا على تفسير الطريقتين المقـاربتيـن المعقـولتيـن لهـذه المسـألـة: فملاحظة ماركس القائلة إن الاتصال والتنافس بين العمال في معمل النسيج يزيدان من طاقتهم ومقدرتهم الفردية تقبل تفسيرين؛ إذ قد يقول أحد علماء النفس إن هذا الاتصال والتنافس يزيدان من التحريض العصبي رافعين بذلك إنتاجية العامل فوق المستوى المعتاد، بينما يقول آخر، تبعاً للتفسير الذي أوحى به ماركس، إن الإنسان حيوان اجتماعي بالفطرة وإن احتكاكه بالآخرين في نطاق العمل المشترك يزيد من مقدرته كفرد لا لشيء إلا لأن غياب مثل هذا الاحتكاك يهبط به إلى ما دون المستوى الطبيعي للعامل.

وعلم النفس ليس في وضع يمكِّنه من إلزام نفسه بموقف نهائي في هذه القضية الجدلية إلا أن بعض الأفكار التي تُعيق البحث المُثمِر يمكن إزالتها الآن بناء على أدلة واقعية يمكن الاعتماد عليها.

فما إذا كان الإنسان المعزول كليّاً عن الكائنات البشرية الأخرى منذ ولادته يمكنه أن يُطوِّر لغة خاصة به وفكراً وقدرات مختلفة أخرى أم لا، وكذلك ما إذا كان الإنسان النامي نمواً عادياً يستطيع إذا عُزِل في جزيرة مهجورة أو مكان آخر أن يحتفظ بصفاته البشرية أو يطوِّرها، هذه المسألة ما تزال منذ زمن طويل مسألة تخمين وأخذ ورد.

على أن المعلومات والمبادىء الأولية لعلم النفس الاجتماعي يجب أن تتضمن حكماً الحقائق التي تُقدِّم الأجوبة التجريبية للأسئلة الآنفة الذكر.

ففي القرن الثامن عشر قام العالم الطبيعي البارز كارلوس لينايوس (Carlous Linnaeus)، وهو أول من صنَّف الناس والإنسان العاقـل ضمـن مملكـة الحيـوان، بتصنيـف.. «الإنسـان البري» (Homoferus) كجنس قائم بذاته من خلال الأمثلة القليلة المعروفة حينذاك عن أطفالٍ نشأوا بين حيوانات برية. ورغم أن لينايوس لم يشغل نفسه بجوهر القفزة الانتقالية من الحيوان إلى الإنسان إلاَّ أن إدخاله جنس الهوموفيروس (الإنسان البري) طرح السؤال بصورة مباشرة تقريباً. ففي العصور الوسطى كانت ثمة بضع حالات معروفة. وخلال الفترة التي

عاشها ليناي‍وس ازداد عدد هذه الحالات إلى حد لا بأس به وكان بعضها حديث العهد موثوق الصحة تماماً. فاستنتج ليناي‍وس أن الإنسان البري كان يفتقر لملكة النطق كما أنه لم يكن يملك وعي الإنسان وكان يمشي على أربع.

لقد كان وصف ليناي‍وس للأطفال الذين ربَّتهم الحيوانات صحيحاً عموما، إذا ما استثنينا بضعة تفاصيل، ثم أيَّدته فيما بعد اكتشافات جديدة، رغم أن كلاً منها كان شيئاً نادراً ـ تجربة لا تقدَّر بثمن قامت بها الطبيعة والتصادف الغريب للأحداث.

وحتى هذا التاريخ، تشكِّل الحالات المعروفة ما يربو على الثلاثين حالة، أحدثها زمناً تعود لعام ١٩٥٦ [١].

ففي كل الحالات المثبتة والمعروفة، كان الخاطفون والمربون عبارة عن حيوانات برية، هي في الغالب ذئاب، وفي بعض الحالات دببة بل حتى فهود. أما تحقيقات الصحف عن أطفال حملتهم بعيداً وربَّتهم قردة فقد ثبت بطلانها، لذا ليس لقصة طرزان، أي دليل إثبات بيولوجي، في حين أن قصة روديارد كيبلنغ (Rudyard Kipling) عن موغلي، (Maugli) رغم انحرافها عن الموشور الأدبي، لها أصل حقيقي في الحكايات المعروفة لدى شعب الهند.

لكن، لماذا الحيوانات المفترسة فقط؟ جواباً على هذا السؤال ثمة أساس ـ بيولوجي: فالأنثى التي تخطف طفلاً كي تأكله (والنساء الهنديات غالباً ما يتركن أطفالهن عند طرف الغابة وهن يقمن بأعمال الحقل) تستجيب ـ هي التي فقدت جروها لسبب من الأسباب ـ لغريزة الأمومة في داخلها، فتدرّ الحليب للطفل ثم تكرر العملية تلقائياً بعد ذاك لتنتقل إلى مرحلة تالية هي حماية هذا الطفل المتبنى باعتباره صغيرها هي. بيد أن العامل الحاسم هو أن الحيوانات البرية تغذِّي صغارها باللحم بعد فترة الرضاعة. وغريزة الحيوانات المفترسة هذه ـ أي الأهل بالتبني ـ هي التي أنقذت حياة الكثير من الأطفال المخطوفين. وبفضل قابلية تكيُّف دماغه البشري، فإن مثل هذا الطفل يتعلم الصرخات والأفعال التي تحدث الاستجابات المرغوبة لدى هذه الحيوانات، ويجبرها على إطعامه مدة سنتين أو ثلاث سنوات بل وحتى أكثر.

لكن ما من حالة معروفة من حالات هؤلاء «الدخلا» عاش فيها واحدهم في الجحر أو القطيع حتى سن البلوغ. مع أنهم كانوا يرتبطون بآبائهم بالتبني.. لعدة أجيال من ذريتهم الطبيعية ـ «أخوة وأخوات ـ ربائب».

والسؤال الآن: ترى لماذا كانوا يسيرون على أربع؟ بصورة رئيسية، كما نعتقد، لأنهم بطريقة المحاولة والخطأ تعلَّموا أن وضع السير على أربع هو الوضع المقبول أكثر لدى «كاسبي ـ قوتهم.. المفترسين». أما الوضع المنتصب فقد يثير لدى هذه الأخيرة رد الفعل الدفاعي ويضعف غريزة الإعالة والتغذية. عدا عن ذلك، فإننا نعلِّم أطفالنا المشي لسن معينة، نظراً لأن تركيبتهم التشريحية والعضوية تكون قابلة للتكيُّف مع وضع الحركة على

---

(١) لمراجعة آخر المساهمات، أنظر كتاب لوسيان مالسون، (Lucien Malson)، عالم النفس الاجتماعي الفرنسي، «الأطفال المتوحشون: الأسطورة والحقيقة»، باريس، ١٩٦٤.

طرفين اثنين شرط أن يتم التعليم والتدريب في الوقت المناسب.

لقد أوضحت المنظومة العصبية لمثل هؤلاء الأطفال الذين بقوا بأعجوبة على قيد الحياة، أنها تمتلك درجة مدهشة من القدرة على التكيُّف مع البيئة الطبيعية غير العادية. ولعلهم مدينون بهذا للغرائز المتوارثة من أشباه البشر القدماء الذين عاشوا بين الحيوانات وتطوروا فيما بعد تطوُّراً بشرياً عادياً. لكن أياً كانت الحالة، فإن وظائف الأنسجة العصبية للدماغ البشري، تلك الوظائف الخفية واللاشعورية إنما القوية، هي التي أبقتهم أحياء سنين طويلة.

رغم ذلك، فقد كانوا يشكلون منظراً محزناً حين كان الصيادون يكتشفونهم في جحور الوحوش المقتولة!

ففي جبال كاشار في الهند، قتل القرويون جروين في جحر فهد. وبعد يومين خطفت أنثى الفهد طفلاً عمره عامان من قريتهم. ثم بعد مرور ثلاث سنوات، أي في ١٩٢٣، قتل الصيادون أنثى الفهد ووجدوا في وكرها، إضافة لجروها الصغير، صبياً عمره خمس سنوات. لقد كان يتحرك على أربع وكان يبدو وهو في الدغل وكأنه في بيته تماماً. فالجلد على راحتي يديه وركبتيه كان قد غلظ وسمك، في حين كان إبهام قدمه قد بات على شكل زاوية قائمة مع أخمص القدم. وكان جسمه مغطى بالندوب والجروح. وقد انقض على دجاجة حين رآها ثم مزقها إرباً والتهمها بسرعة عجيبة. لكنه، بالتدريج، راح يعتاد على جو الناس وأخيراً توقَّف عن العض. وخلال ثلاث سنوات تعلَّم الصبي المشي منتصباً رغم أنه ظل يفضل السير على أربع. ثم تعلم أكل الأطعمة الخضرية، غير أن مرضاً عُضالاً في عينه، انتهى به إلى العمى، أوقف عملية.. «أنسنته»، فمات بعد فترة وجيزة من ذلك.

كذلك، كان من بين أفضل الحالات المعروفة الاكتشاف الذي تمَّ عام ١٩٢٠ في الهند لفتاتين في وكر ذئبة. إحداهما كانت في السابعة أو الثامنة من العمر والأخرى في حوالي الثانية. وحين أرسلتا إلى ميتم كانت الفتاتان تتحركان على أربع قوائم وفي الليل فقط. أما في النهار فقد كانتا تنامان في زاوية، تحتضن إحداهما الأخرى شأن الجراء وكانتا تفضلان بصورة واضحة، رفقة جراء الكلاب على رفقة زملائهما من البشر. وفي الليل، كانتا تعويان كالذئاب، وقد قامتا بعدة محاولات للهرب إلى الأدغال. ورغم أن المعلمين سعوا جاهدين «لأنسنتهما» إلاَّ أن الفتاة الصغرى، واسمها أمان، ماتت بعد عام. في حين عاشت الكبرى، واسمها كمان، تسع سنوات أخرى. وقد استغرقت حوالي خمس سنوات تقريباً عملية تعليمها المشي منتصبة. ثم تعلمت ببطء، كيف تفهم كلام الناس وكيف تنطق، وقد بدا أن كل طاقات دماغها قد أنفقت على التكيف مع بيئة مختلفة كلياً. ففي السابعة عشرة بدا نموها العقلي أشبه بالنمو العقلي لطفل في الرابعة.

كذلك شوهدت الحالة ذاتها لدى أطفال (آخرين) تم إنقاذهم. فقد اكتُشِف صبي، يُعتَقد أنه عاش ست أو سبع سنوات في قطيع ذئاب، في دغل هندي عام ١٩٥٦، ورغم أنه كان في التاسعة من عمره إلاَّ أنه، عقلياً، كان يشبه طفلاً في الشهر التاسع من عمره. وقد بدأ لوكناو رامو، (Luknow Ramu)، السير منتصباً وإبداء الدلائل على إعادة سيطرته على رسغيه ومفاصل رجليه بعد أربع سنوات في المستشفى تحت الرعاية الطبية المستمرة. وبالتدريج، عوّد

نفسه على التعامل مع البشر وعلى طعامهم، مقلعاً عن عادة أكل اللحم النيىء.

إن هذا المثال يُلقي ضوءاً على الشقة التي تفصل بين أرقى الحيوانات تطوراً وبين الإنسان. فإن وضعنا جانباً كم يبدو دماغ الإنسان، تشريحياً أرقى وأكثر تعقيداً من دماغ أي حيوان، فإن كل ما يمتلكه هو احتمالية النطق والتفكير. إن بالإمكان مقارنته بمحرك يحتاج لتيار كهربائي كي يعمل. وهذه الوظيفة، أي استنباط النطق والوعي، هي نوع خاص جداً من الطاقة - أي قدرة الإنسان على التواصل التي ليس الإنسان بدونها سوى حيوان، مهما كان تكيُّفه مع بيئته حسناً.

والآن لنأخذ الحالة المعكوسة: هل يستطيع دماغ الإنسان الذي يحمل هذه «العبوّة البشرية» أن يفقد تلك العبوّة وينحط إلى مستوى الحيوان؟.

الجواب، كلا. فالحقائق تبيّن أن «الأنسنة» عملية غير قابلة للقلب. لقد كُتبت تحقيقات صحفية مشيرةً إلى رجال عاشوا سنوات من الزمن في معتزل إجباري أو طوعي ففقدوا ملكة النطق والوعي بل وحتى المظهر البشري. كما كُتبت تحقيقات أيضاً عن أن عدم ارتدائهم ملابس جعل أجسامهم تصبح مغطاة بالشعر. غير أنه ثبت كَذِب هذه القصص لأنها بصورة دائمة كانت تورد اسم.. الإنسان البري.. وخصائصه الأخرى وهذا يبطل الزعم بفقدانه النطق والذاكرة، نظراً لأنه هو الذي أوصل المعلومات المتعلقة بالمدة والظروف التي أدت إلى عزلته.

فالفكرة القائلة بأن الإنسان يمكن أن يصبح «متوحشاً» تماماً، فكرة غير علمية، بل هي مناقضة للعلم بشدة، شأنها شأن أي معتقد خرافي. ذلك أن المرء لا يفقد ملكة النطق أو التفكير لافتقاره للاتصال مع الناس الآخرين. بل يمكن أن يحدث ذلك فقط بسبب اضطرابات مرضية أو علل تصيب الدماغ. إن علم الأمراض النفسية وعلم التحليل النفسي يعزوان الفقدان الجزئي أو الكامل لهذه الملكات البشرية الأساسية العميقة الجذور إلى تغيُّرات مينيولوجية (عضوية) وتشريحية مثلما يعزو علم الجلد وأمراضه وعلم الغدد الصم تشوهات الجلد لعوامل طبيعية. إن الطب يرفض الفكرة القائلة بأن تأثيرات كهذه يمكن أن تحدث بسبب العزلة، أو الاعتزال أو أي شكل آخر من أشكال الحياة غير العادية.

صحيح أن الإنسان لا يعيش حياة مزدهرة في العزلة كما فعل روبنسون كروزو، ذلك البطل الخيالي: إنه في مثل هذه الحالة قد يصبح أخشن وأقسى داخلياً وخارجياً، ناسياً الكثير مما صقلته عليه الحياة. وقد يصبح نطقه أقل، كما قد تتركز قدراته العقلية على الجانب المادي من حفظ الحياة أو - إذا كان ناسكاً - على التأمل والاستيطان وتكرار جملة معينة من الأفكار أو الانصراف إلى الصلوات. إنه، باختصار، قد يفقد بعض قدراته الروحية الأصلية لكنه لا يفقدها كلها أبداً. وفي هذا المجال، من المهم كثيراً أن نؤكد ثانية على الحقائق الموثوقة التي تثبت العكس. فعبر التاريخ كان الطغاة المستبدون يلقون بالثوريين والساخطين على الحكم والمنافسين والخونة في زنزانات السجون مدى الحياة أو لفترات طويلة من العزلة التامة. رغم ذلك لا تحوي المصادر المدوَّنة أدنى دليل على أن أياً منهم قد فقد القدرة على النطق، أو إصدار الأصوات المفهومة الواضحة، أو أن أجسامهم قد نبت عليها الشعر رغم أنهم بالحقيقة، كانوا عند إطلاق سراحهم ذوي لحىً طويلة، مشعثي الشعور ناحلي الأبدان

وأحياناً عمياً أو معتوهين. بل هنالك دليل مسجَّل على العكس: أناس حافظوا على أفكار ومشاعر عظيمة، كما حافظوا على سحرهم الروحي خلال سجنهم الانفرادي الطويل.

أما الجنون الذي ينجم عن الانعزال فهو اختلال في الوظائف العقلية والنطقية أكثر مما هو عودة إلى الحالة الحيوانية. فالقدرة على تمييز الأصوات سواء منها المسموع أو المنطوق، لربط الشكل الصوتي للكلمة بشكلها الداخلي ومعناها لا يمكن أبداً أن يفقدها دماغ الفرد بعد أن يكون قد اكتسبها.

وهكذا فإن المجرمين الهاربين من وجه العدالة، ومرضى البرص المعزولين عن المجتمع والمسافرين الذين تحطمت سفنهم أو ضاعوا في الغابات، والسجناء المنفردين في زنزاناتهم لا يصبحون «متوحشين» أبداً كما يريد منا الجهلة أن نعتقد. وإذا كان بالإمكان أن نثبت أي شيء بخصوص تلك النتيجة، فإنها ستكون ثورة في مجال العلم، إذ قد يدمِّر علم النفس الاجتماعي تدميراً لا علاج له بعده، أو بصورة أشمل، قد يتبنَّى علم النفس المُعاصر بمجمله الاتجاه المعاكس.

لكن هذا لن يحدث أبداً. رغم أن الأفضل أن نفسِّر خطل تلك القصص التي تتحدث عن أناس تحوَّلوا إلى متوحشين إلى حد فقدانهم مظهرهم البشري. وهم يختفون في الغابات أو الجبال، سواء كان ذلك على مدى عمر واحدهم أو، في حالة وجود أزواج منهم، على مدى عدة أجيال.

إن هذه الفكرة تناقض الماركسية تماماً. فالماركسية تقول إن الإنسان «حيوان اجتماعي بالفطرة»، في حين أن فكرة الإنسان الذي يغدو متوحشاً فيفقد نطقه ويكسو جلده الشعر، مستمدة من المفهوم الفردي الشديد الغلو عن الطبيعة البشرية. لا!، فالفرد، ما أن ينمو في وسط بشري ويباشر السلوك والعلاقات الاجتماعية حتى يغدو حاملاً صفاته معه باعتبارها جوهره. وهذا ينطبق أيضاً على الحالات التي يضطر فيها للعيش في عزلة تامة بعيداً عن أي تجمُّع أو جماعة. لقد كتب ماركس: «ما ينبغي تجنُّبه قبل كل شيء هو أن نضع مرة ثانية المجتمع كشيء مجرَّد مقابل الفرد. فالفرد هو كائن اجتماعي. حياته، حتى وإن لم تظهر بالشكل المباشر للحياة المجتمعية التي يعيشها المرء مع الآخرين، هي نتيجة لذلك وتعبير عن الحياة الاجتماعية وتوكيد لها»[٢].

والآن، بتنا أقرب في بحثنا لما هو أوَّلي، أي علم النفس الاجتماعي أم الفردي. والحقيقة أن ما ذكرناه آنفا ليس هو الحل. فبحثنا المستمر يجب أن يقوم على قول ماركس الشهير: «الإنسان حيوان سياسي بالفعل وهو ليس حيواناً اجتماعي النزعة وحسب، بل لا يمكنه عزل نفسه إلاَّ في مجتمع»[٣].

---

(٢) كارل ماركس، «مخطوطات اقتصادية وفلسفية» لعام ١٨٤٤. موسكو ١٩٦٧، ص ٩٨.

(٣) كارل ماركس، «نقد الاقتصاد السياسي» (بالروسية)، موسكو، ١٩٤٩، ص ١٩٤.

٣ ـ بعض المعلومات عن النطق كوسيلة للاتصال

يتذكر القارىء أن الفصل السابق بدأ بسؤال حول ما إذا كان علم النفس الاجتماعي أو الجماعي، إذا ما تكلَّمنا بصورة عامة، ممكن الفهم أصلاً أم لا، طالما أن البنية التحتية المادية لكل ظاهرة نفسية هي قيام دماغ الفرد بوظيفته، ذلك الدماغ المحصور ضمن جمجمة الفرد. فلنلقِ نظرة على هذه المسألة مرة ثانية.

من بين المعلومات المنقولة من العالم الخارجي إلى دماغ الإنسان هناك بعض المعلومات ذات طبيعة خاصة إلى حد أنها تبدو وكأنها ستفجِّر هذه الجمجمة. فحين يسمع كلب أو قطة أو حصان كلمة إنسان ما، و«يفهمها» فإن هذه الكلمة، بالنسبة للحيوان، هي بصورة جوهرية باعث لا يختلف عن أي باعث آخر ذي منشأ غير إنساني. ومن جهة أخرى، فإن معظم الإشارات المُتبادلة بين البشر تمت بمستوى مختلف عن مستوى الإشارات الخارجية الأخرى.

لذا، لا يمكن لعلم النفس الاجتماعي أن يقبل بتجاهل المستوى الأدنى للاتصال بين البشر. فالطرق والوسائط التي يستخدمها الناس للتأثير بعضهم في بعض إنَّما هي متعددة الأشكال كثيرة التعقيد، وربما تتضمن جوانب اقتصادية وسياسية وإيديولوجية. وهذا المستوى الأدنى هو المستوى الذي لا يمكن بدونه للإنسان أن يتصل بغيره من الناس، والذي يشكِّل الأساس لكل أشكال العلاقات والتعاملات البشرية المعقَّدة. إنه يتضمن النطق والكلام، سواء ما كان شفهياً أو مكتوباً منه بمساعدة النظم اللغوية وكذلك الايماء والحركات التعبيرية والكشف الخارجي للعواطف إضافة إلى مختلف منظومات الإشارات الأخرى.

إن إلقاء نظرة سريعة على الموضوع يكشف لنا أن نظم الإشارات البشرية تختلف عن تلك التي وهبتها الطبيعة للحيوانات والبشر، أو بصورة أدق، تلك التي استطاعوا الحصول عليها من الطبيعة. وإذا ما نظرنا للأمر من هذه الزاوية نجد أن المصطلح التقليدي إعلام تحكمي سيبرنطيقي (Cybernetic). قد يبدو ذا شكل بشري بصورة من الصور، لأنه مستمد من الحياة العملية حيث يدل على فعل الإعلام الطوعي المنتقل من شخص إلى آخر أكثر مما يدل على الاكتساب البسيط للمعرفة. إننا، في الحياة العادية، نقول: حس، فهم، ملاحظة، تجربة، لكن هذه الكلمات مجرد مصطلحات مُتعارَف عليها. فنُظُم الإشارات البشرية إنَّما يُقصد بها الاستعلام بالمعنى الضيِّق للكلمة أي بوصفها أفعالاً ذات هدف محدد يمارسها شخص على شخص آخر.

أولاً وقبل كل شيء، نُظُم الإشارات قابلة، من حيث المبدأ للتبديل نظراً لأنها تخصُّ الشيء المعبَّر عنه كخاصة ملموسة من خصائصه. وهناك حالياً ما ينوف على الألفي لغة وبالتالي ثمة عدد مماثل من الإشارات المقابلة والقابلة للتبديل على الأشياء والعلاقات والأفكار. كما أن اللغة محملة بالمترادِفات أو الوسائط ذات الطبيعة الترادفية التي يتمكَّن الناس بوساطتها من الدلالة على شيء باستخدام كلمات مختلفة. فأسماء العلم يمكن استبدالها بعبارات وصفية. والإشارات والحركات الإيمائية والتعبير عن العواطف يمكن تقديمها بوساطة كلمات أو حركات تقليدية أخرى.

ثانياً، ما تنقله الإشارات يمكن التعبير عنه بشكل آخر، فالإغفال المقصود يمكن أن يكون ذا صفة تعبيرية: إذ أن الصمت كجواب على سؤال مباشر والصمت كردٍّ على عملية حثٍّ لهما معنيان مختلفان إنه في الحالة الأولى رفضٌ لإيصال المعلومات، وفي الحالة الثانية استعداد للعمل «الصمت (السكوت) علامة الرضى»). ووقفة يتخذها المرء قد تكون مُعبِّرة جداً هي الأخرى: إنها تؤدي غرضاً نفسياً فزيولوجياً محدداً في عملية الإيحاء. فالوقفة بالحقيقة، تحمل شحنة دلالية، شأنها شأن علامات التنقيط (أي الوقفات) في الكلام المكتوب. من هنا فإن الصمت ليس مجرد غياب الكلام وحسب، إنه، في الغالب، كفٌّ أو إلغاء للكلام أو حتى معارضة للكلام. تُرى ألا يحمل غياب ابتسامة متوقَّعة أو إشارة ترحيب قدرة تعبيرية هائلة؟ ثم، ألا نعلِّق كبير أهمية على أن أحد الأشخاص في موقف معين يكفُّ عن ابداء الإشارات المعتادة التي تدل على الخجل أو الغضب أو الفرح؟

على أن النطق هو أهم نظم الإشارات الخاصة بالاتصال بين البشر على الإطلاق. فقد قال إيفان بافلوف إن العامل البشري هو أقوى باعث، وهذا ينطبق إلى حد كبير على النطق. بل يمكن القول أيضاً إن الكلام هو الباعث الأرفع، وهو أرفع بالمقارنة مع البواعث الأخرى ليس كمياً فقط ولا بتأثيره على المنظومة العصبية فحسب. فالكلمات قادرة على تدمير ما حققه نظام الإشارات الأول بكثير من الجهد؛ أي العلاقات الانعكاسية الشرطية التي هي نتاج الفاعلية العصبية العليا، بل وحتى المنعكسات الفطرية الوراثية غير الشرطية. إن بإمكان الكلمات أن تعطل وظائف الجسم الفزيولوجية التي يمكن الاعتماد عليها بالظاهر، تمسحها تماماً، وتحوِّلها إلى أضدادها، تبعثرها أو تُعيد خلطها. وبمعنى من المعاني فإن هذا الباعث الشديد يعارض كل البواعث الأخرى. فكافة الغرائز البيولوجية لدى الإنسان يمكن أن تُحوَّل، أو تُلغى أو تُستبدل بأضدادها عبر واسطة الكلام، نظام الإشارات الثاني. وهذا هو الفَخّ الذي يقع فيه نقاد علم النفس الاجتماعي أو الجماعي.

في السابق، كان علم النفس العام (علم نفس الشخصية) يعلق أهمية ضئيلة على سيكولوجية النطق. بل حتى سيكولوجية التفكير كانت تعامل بصورة مستقلة وخاصة ما يتعلق منها بالإرادة، التداعيات، الانفعالات والادراكات. أما في الوقت الحاضر فقد باتت سيكولوجية النطق عنصراً أساسياً من عناصر سيكولوجية الشخصية.

والفضل في ذلك إنَّما يعود لعالم النفس الروسي البارز ل.س فيجوتسكي كما قدَّم الكثير في هذا المجال أتباعه ومساعدوه ولا سيَّما خليفته آ. ر. لوريا وآ. ن. ليونتييف.

لقد وجد علماء النفس هؤلاء أن الكلام يقرِّر مصير عمليات نفسية ليس فقط حيث يمكن ملاحظة هذا الأمر مباشرة، بل إن الكلام يغوص إلى أغوار العقل البشري. والكلام الخارجي، سواء كان ملفوظاً ومسموعاً أو مكتوباً ومقروءاً يمكن أن ينقلب إلى كلام صامت «خفي» والتقنيات الفزيولوجية الكهربائية المُعاصرة والبالغة الحساسية في تسجيل التيارات البيولوجية الجارية في أعضاء النطق، تكشف أن الكلام ما دون الصوتي هو شكل ضعيف من أشكال الكلام بحد ذاته. فحين يقلِّب المرء التفكير في مسألة ما، مستوحياً قطعة شعر في ذهنه مثلاً، أو متمعِّناً في أسئلة وأجوبة، فإنه يتكلم رغم أنه لا يلفظ كلمة ولا يُصدر صوتاً. أي في تلك الحالة

يُعَدُّ الكلام ضمنياً. وقد اُكتُشِفَ أن التفكير يصاحبه نوع من الاستثارة لأعضاء التنفس (وهي عنصر أساسي من عناصر عملية التكلم)، البلعوم، الحنك، اللسان، والشفتين. إن هذا يمكن الباحثين من التنقيب عميقاً في سيكولوجية التفكير. فليس هناك تفكير بدون كلام. غير أن الصم ـ البكم يفكرون... فكيف يا ترى؟ لقد عملت بعض التفسيرات غير الوافية على تعمية المسألة وزيادتها إبهاماً رغم أن المسألة بسيطة: فالأصم الأبكم لديه ملكة النطق. إننا نحول لغتنا إلى لغة الإشارات بالأصابع التقليدية أو لغة العضلات الوجهيّة ونعلّم الأصم الأبكم هذه اللغة تماماً كما نعلِّم الحروف الصوتية. لذا فإن الجوهر يكمن في نقل نظام الإشارات وترجمته إلى نظام آخر ليس إلاّ. وكما هو الأمر لدى الناس العاديين، فإن كلمات الأخرس المبتورة تحوِّل نفسها إلى كلام داخلي مختزل لا يمكن ملاحظته بصرياً بل يمكن كشفه بأدوات تُسجِّل التيارات الحيوية.

إن تحويل الكلام الظاهر إلى كلام باطن هو جانب واحد فقط من جوانب كثيرة ذات علاقة بالانتقال من عالم الاتصال ما بين الأشخاص إلى عالم الشخص الداخلي. ويحذو ل.س. فيجوتسكي حذو علماء النفس الآخرين في وصفه التطور اللاحق بأنه طور «التذويت» أي إضفاء الصفة الذاتية على الشيء. لنفترض أن طفلاً يسمع في البداية أمراً ويكرره ويفعل ما يطلبه. فإنه في الطور الثاني لا يكرر الأمر بصوت مسموع، لكنه في الثالث لا يحتاج لطلب أو دفع، لأنه تبنَّى الأمر كقاعدة من قواعد السلوك. إن من يغفل هذه الملاحظات والاستنتاجات العلمية يمكن أن يبدأ من النهاية الخاطئة، ويؤول ذلك لأن الطفل بسبب نزعاته وأحكامه الشخصية، يقبل بعض الايحاءات والتعليمات بسهولة أكثر من الآخرين، ولكون هذا ينعكس فيما يتبادله من كلمات مع مربيه. وهناك تنقلب الأشياء رأساً على عقب.

إن ما سبق وذكرناه يتطرق إلى قضية هي مثار جدل كبير ما يُدعى بـ «علم النفس التطوري»، أي علم نفس تطوُّر النطق والتفكير. إذ يعوِّل جان بياجيه على أن تفكير الطفل ونطقه يتطوران من «تمركز الأنا» الأولي، أي من مناجاة الفرد المنعزل لنفسه إلى «التنشئة الاجتماعية» التدريجية، أما علماء النفس الماركسيون فيقولون بالعكس تماماً أي بـ «التذويب» التدريجي. وقد تخلَّى جان بياجيه الآن عن نظرياته جزئياً ليتَّخذ اتجاهاً وسطاً بين هذا وذاك.

لقد بلغت الأبحاث التي تتناول مسألة الكلام الداخلي وما دون الصوتي ذروتها في الوقت الحاضر، رغم أن الفصل الذي يدور حول هذا الموضوع ما زال من الواجب أن يكتب بصورة علمية. لكن ماتمَّ التوصل إليه حتى الآن في الاتحاد السوفياتي والبلدان الأخرى إنما يبيِّن أن الاتصال بالأصوات كأساس لتكوين نفسية الإنسان أهم بكثير مما كانت الأجيال السابقة من علماء النفس تجرؤ على التفكير به.

إن هذا يدل، فيما يدل عليه من أشياء أخرى، على أنه ليس هناك انتقال من أصوات أو صرخات الحيوان أو الطفل (قبل أن يتعلم التكلّم) إلى الكلام، أو من عادات وأفعال التأمل التي يقوم بها حتى الحيوانات عالية التنظيم إلى شكل التفكير لدى الإنسان. وقد أوضح عالم النفس الماركسي الفرنسي البارز هنري والون في كتابه «من العمل إلى التفكير» الشقة التي

تفصل ما بين هاتين المقولتين.

فالواقع، أن تسرُّب نظم بعينها من أنظمة الإتصال بين البشر إلى داخل الفاعلية العصبية العليا لا يجعلها ملحقة أو بنية فوقية، بل هو الثورة، بعينها.

ورغم أنه ما يزال أصل الكلام البشري ومنشأه مغلفاً بالغموض حتى اليوم - حيث لم تكتشف إلاَّ بعض الإشارات المتعلقة بهذه المسألة - إلاَّ أن بإمكاننا أن نشير إلى نقطتين توضحان هذه القفزة النوعية. فالإشارة الصوتية لا تؤدي دوراً إيجابياً وحسب بل دوراً سلبياً أيضاً: إنها تنهى عن شيء ما. وهناك أسباب تدعو للاعتقاد أن هذه الوظيفة المنعية الكبحية هي الأقدم، لكونها ذات أوجه ثلاثة:

١ - إسم أو نعت.. يحل محل شيء.. بمعنى أنه يبطل أيضاً المنعكسات التي يستثيرها مباشرة هذا الشيء. فالكلمة أو الإشارة تمنع الإمساك بهذا الشيء أو تحريكه أو حتى لمسه، إنما ليس قبل أن تمنع بعض الأفعال المحددة والمقصودة. إذاً، كما نلاحظ، هناك طور يفصل بين «العمل والتفكير» (هـ. والون (H. Wallon) وهو الطور الذي تبطل فيه الكلمةُ العملَ أو تمنعه. ومن الممكن ملاحظة هذا الطور في عمليات تشكُّل - الكلام لدى الطفل الصغير وفي بعض حالات الاضطراب النفسية لدى البالغين، مما يعرِّي التطوريين القدماء واضعي نظامنا الإشاري الثاني. وهذا ما يُشكِّل أساس جوهر القول البسيط ظاهرياً وهو، أن الكلمة، بالنسبة للإنسان، تحلُّ محل الشيء الذي تحدده والحقيقة هي أن الإلغاء الذي يسبق عملية الحلول هذه إنما هو بفعل الاتصال بين البشر.

٢ - هناك في أية محادثة أو تبادل كلامي آخر نهي خفي يمنع تكرار سؤال أو كلمات المُحادِث. مع ذلك وكما تبيِّنُ أبحاث علماء النفس والفيزيولوجيا، فإن هذا الواقع قويّ جداً. فقد أوضحت قياسات دقيقة لسرعة ردود الفعل الصوتية المختلفة أن تكرار ما يقوله شخصٌ ما، هو أسرع استجابة لدى نسيج الدماغ العصبي، مما يقدم برهاناً واضحاً أيضاً على أنه هو الأقدم. فالتكرار ذو أهمية كبيرة للغاية في عملية تشكُّل الكلام لدى الطفل، لأنه حين يعجز عن تكرار ما يقوله الكبار، لا يتعلَّم الكلام أبداً، وثمة عَرَض مرضي يدعى المصاداة (Echolalia) (ترديد المريض لما يقوله الآخرون) يلاحظ في حال الإصابة بالهستيريا والأمراض العُصابية الأخرى والاضطرابات الموضعية التي تصيب تلافيف المخ الجبهية. فحين يُسأل المريض أو يُعطى أمراً، يبدأ بتكراره وترديد مضمونه بصورة آلية تقريباً، رغم أنه يفشل في تنفيذ الطلب أو إعطاء جواب معقول. وهذا الرد «المصاداتي» عبارة عن انفصال للمنطق، باعتباره أداة للاتصال عن المعلومات الدلالية. لذا يكون هذا النوع من الحوار خالياً من المعنى رغم أننا قد نزعم، بصورة سليمة، أنه كان يقوم، في المراحل الأولية من تطور الإنسان بدور دفاعي على الصعيد الحَيوي. تصور كلباً يكرر أمر سيده «قف» ويستمر في فعل ما كان يفعله! إن ما نهدف للوصول إليه هو أن التكرار كان نوعاً من الرفض الدماغي لأمز أو طلب. إنه، فسيولوجياً ينصب على قدرة الجملة العصبية المدهشة كي تعيد تأدية أفعال الشخص الآخر. ثم يقع كبت معكوس على هذا الرفض في الاتصال بين البشر. فالمرء ينبغي أن يسخر من مُحادثِه، لأن هذا قد ينقل الاتصال البشري إلى ما وراء حدود العلاقة الدلالية أو الواعية.

٣ ـ كل كلمة ينطقها المرء أو يكتبها أو يفكر بها تمنع أو «تحجب» كلمات أخرى كثيرة. ويمكن القول إنها قد تكون في حالة صراع مع أية كلمة أخرى بما في ذلك الكلمات ذات الأشكال أو المعاني المشابهة تقريباً، رغم أنها يمكن أن تغير قليلاً من تدفق الحديث التالي. إذاً، هناك باستمرار إزالة للأشكال الأخرى وكبت لها. والكلمة، لدى نبذ الكلمات الأخرى جميعاً، تندمج بمعناها الخاص الدقيق والوحيد. لذا، يُلاحَظُ الاختيار الخاطىء للكلمات في المراحل الأولى من تطور الطفل، ونمو تفكيره وتعلّمه.

علاوة على ذلك، فإن أداة الإتصال الشفوي قادرة على إعطاء الإشارات تلويناً مختلفاً. فالعناصر الأولية للغة، أي حرف العلة أو الحرف العادي أو المقطع اللفظي، يمكن آن تغير من مدلول اللفظة، وفي الوقت ذاته فإن بعض تعديلاتها تفشل في تأدية الدور المنطقي لعنصر لغوي أولي، إنما قد تخدم كعناصر أولية تميز بين لهجة ولهجة أخرى وبالتالي تميز «قوم المرء» من «الغرباء».

إن هذه الوظائف السلبية الثلاث للكلمة تذكّرنا، بمعنى أوسع، بالتعارض الاجتما ـ نفسي بين «نحن» و«هم» إذ توجّه الكلمة، من خلال فحواها الدلالي والإيجابي، نحو عالم الأشياء، أمّا فحواها السلبي الخفي، ذو الجذور العميقة جداً، فإنه يخص عالم العلاقات البشرية، ولا سيما العلاقات السلبية منها. فقد بتنا نعرف بمجيء هذا الوقت أن السلبية هي الخاصة التي تتصف بها العلاقات مع مجموعات «هم» رغم أن لها نظاماً واسعاً يمتد من الحرب والعداوة وحتى التنافس المجرد.

فالمحرَّمات ليست مطلقة أبداً، بل يبقى هناك جزء ما، مما هو محرَّم. وهذه البذرة الباقية تلعب دوراً في بنية النطق والتفكير. أحياناً تنتشي هذه البذرة، وقد أوضح تاريخ الحضارة وعلم النفس الاجتماعي هذا الأمر، وتنمو لتحمل ثمرة غريبة ما زال منشأها متعذراً على الفهم.

لقد ذكرنا، فيما سبق، ظاهرة متميزة في سيكولوجية النطق ـ المصاداة، أي التكرار اللاإرادي للكلمات التي يقولها شخص آخر. على أن كبحها والتخلص منها لا يعني أبداً أنها زالت. بل إن كبتها بصورتها المباشرة يؤدي إلى خلق ظواهر متفرِّعة عنها تنمو ضمن الظواهر النفسية ـ الثقافية بصورة مستقلّة بذاتها.

ففي كثير من الظواهر الاثنوغرافية يلمح عالم النفس أصول المصاداة. مثال على ذلك، التكرار الذي يقوم به جيل بعد جيل لخرافات القبائل وأساطيرها. إذ يصعب علينا، نحن أبناء الدرجة الأعلى من الحضارة، أن نفهم ثبات ودقّة التكرار لسلاسل طويلة من أسماء الأسلاف أو الحكايات التي تدور حول غزوات وهجرات يستغرق سردها أحياناً ساعات طويلة. إن ما يساعد، جزئياً، على تذكّر هذه الأسماء والحكايات إنما هو شكلها الشعري. وبذلك، فإن المصاداة المتحوِّلة تصنع «ذاكرة الشعب» أي أساطيره الملحمية المنقولة شفاهاً. فقد صدم ثور هايردال بدقة المعرفة التي أبداها البولينيزيون (**Polynesians**) لماضيهم السحيق، وهي المعرفة التي بقيت حيّةً لأنه ما من أحد تجرأ أبداً على ادخال أدنى تغيير في الكلمات التي كانت تنتقل من جيل إلى جيل، أي حرفياً «من فم إلى فم» ناقلة بذلك التفكير ذاته.

ولعل أحد التفرعات الأخرى للمصاداة هو التوصيل الحرفي ليس في الزمان بل في المكان، أو ما يدعوه سكان السهوب والصحاري بـ «الأذن الطويلة». ففي هذه الأيام، يحصل معظم الناس، مهما كانت مواطنهم بعيدة، على المعلومات في الوقت ذاته الذي يحصل عليها الآخرون من خلال الصحف والإذاعة والتلفزيون أما في السابق، فقد كانت هذه المعلومات تنتقل من فم إلى فم وتصل، وهو أمر يثير الدهشة، إلى أبعد متلقٍّ بشكلها الأصلي بصورة دقيقة تقريباً. بينما تلعب الإشاعات، في المجتمعات المعاصرة، دوراً في السيكولوجية الاجتماعية إلاَّ أن الأساس المصاداتي قد ضعف إلى درجة أن كل شخص تقريباً يغيِّر ويبدِّل فيما يصل إليه من معلومات.

على أن هناك تفرعاً آخر قد نشأ عن المصاداة. خذ، مثلاً، دور الجوقة، أي الحديث الجماعي، في الثقافات والطقوس القديمة. إن الجوقة هي مصاداة تكثفت حتى بلغت درجة الآنية. فليس ثمة أي تبادل بدلالات الكلمات بين عناصر الجوقة، إذ لا تُنقل أية معلومات، ربما كانت الجوقة هي النموذج الأشد تعبيراً عما يدعوه علم النفس الاجتماعي بمجموعة الـ «نحن».

النقطة الثانية التي توضح القفزة النوعية من الفاعلية العصبية العليا لدى الحيوان إلى مرحلة نطق الإنسان وتفكيره هي أن النطق والتفكير يمثلان بنية خاصة متأصِّلة في الإنسان منذ أقدم العصور.

فأبسط حديث واعٍ (يُستثنى من ذلك التأوهات العاطفية والتعجبية الصرفة) هو، بالنسبة لعلماء اللغات، فعل ثنائي الحد أو يقوم به اثنان. أما الحديث ذو العنصر الواحد فإنه غير موجود. إذ أن فعل عنصر ـ واحد للحديث يمكن أن يغير من معنى الكلمة أو اللفظة، إنما ليست كافية لأن تكون حاملة لمعنى أو معلومات أو مغزى.

ان فعل النطق الثنائي يسمى «الحد بالتركيبة».

ومن غير المعروف بعد ما إذا كانت هذه السينتاجما (Syntagma) تركيبة متغيرات في الكلمة أو تركيبة كلمات في جملة بسيطة جداً أو تركيبة من جملة لفظية معقَّدة ووقفة. فعلاقة العناصر في السينتاجما تُحدَّد عموماً في علوم اللغويات الحديثة على أنها تركيبة (اندماج) من ما هو «قابل للتحديد» ومن ما هو «مُحدِد».

مع ذلك، وضمن إطار اللغويات الشكلية لا يمكننا أن نقدِّر تقديراً صحيحاً اكتشافنا أن تفكير الإنسان يمتلك بنية متميزة منذ اللحظة التي يظهر فيها إلى الوجود.

إننا ندين بهذا الاكتشاف أساساً لهنري والون الذي وصف وحلَّل في المجلد الأول من كتابه الأساسي «أصل التفكير عند الطفل»، التفكير الأوَّلي أو، كما يمكننا أن نقول أيضاً، ما قبل التفكير، أي تشكُّل التركيبات أو الأزواج ثنائية الحد. لكن فيما يتعلق بهذه الآلية، فإن الأشياء والأحداث الخارجية تشكِّل، حسب رأي والون، سلسلة لا متبلورة من الظواهر النفسية، تفتقر لأساس حقيقي للتَّرابط. وحسبما يرى، فإن هذه «الأزواج» مُمكنة التحديد في منابع التفكير ذاتها... «فالعنصر الأولي للتفكير هو هذه البنية الثنائية ذاتها وليس العناصر التي تتكوَّن منها» يقول والون «والثنائية تسبق الوحدة. فالزوج أو الثنائي سابق

للعنصر المفرد »[٤]. وأية سلسلة ممكنة الفهم، وبصورة عامة أي مفهوم يكون قابلاً للردّ إلى أزواج بسيطة. لقد لاحظ والون هذا التفكير الأوّلي الثنائي الحد لدى الأطفال، لكنه يؤكد أنه بشكل من الأشكال الحدّ الذي يبدأ عنده انحطاط التفكير لدى البالغين، بل الأكثر من ذلك إنه يمكن تبنّيه في بعض الاضطرابات العقلية حين يكون في أوضح صورة[٥].

كما يؤكد والون، وليس دون سبب، أن تشكّل الأزواج هذا لا يتضمن ربط الأشياء أو المصطلحات بعضها ببعض سواء بالتشابه أو التجاور أو التقابل. فالطبيعة المنطقية لهذه الأشياء هي أنها أولية وليست ثنائية أي أنّ جوهرها هو الخبر الذي يصل بين حديها:

فالزوج هو بالضبط البنية التي لا يمكـن خارجها فهم العناصر المترابطة أو تمثّلها بصورة منفصلة. كما يعتقد والون أن الآلية النفسية لهذه العملية ما تزال بحاجة لتفسير.

على أننا يمكن أن نضيف، أيضاً، أن علم وظائف الأعضاء (الفيزيولوجيا) لم يجد بعد، حلاً لهذه المسألة. فهذه العملية الذهنية المعروفة على أنها تركيبة ثنائية الحد في المنطق التطوري، هي شيء ما، مختلف كلياً عمّا يصفه على الهيئة بأنه منعكس شرطي أو علاقة مؤقتة. إذ أنّ العناصر المترابطة في تركيبة ثنائية الحد إما أن تكون مترابطة بوساطة علاقة ملموسة يدركها الإنسان بالحس أو تكون ذات قطبين متباعدين أي تكون نوعاً من اللامعقول الذي هو نتاج ممكن وخاص بالدماغ البشري.

وسنعود لمسألة علم النفس والمنطق هذه في مكان آخر، أما الآن فعلينا أن نؤكد أننا نتناول ظاهرة هي بشكل من الأشكال عكس المصاداة: إنها البارافيزيا (Paraphasia) التي تعني العجز عن تكرار الكلمة الضرورية واستخدام كلمة أخرى بدلاً عنها، قد يكون أو لا يكون لها علاقة بالكلمة السابقة حسب الترابط. والبارافيزيا هي التي يمكن ربطها بأقدم طبقة في تشكّل المنطق البشري، تنعكس فتظهر على شكل تركيبات ثنائيات الحد وأزواج ومزدوجات. مع ذلك، ينبغي أن نؤكد أن طبيعتها النفسية والفيزيولوجية، بالإجمال، ما تزال يكتنفها الغموض.

لكن ثمة شيء واحد واضح: آليات النطق واللغة وآليات التفكير واللامعقولية هذه لم تنشأ بالأصل في ذهن فرد منعزل. ومن غير الممكن استنباطها من تطوُّر وظائف المنظومة العصبية المركزية لجسم بذاته. إنها نتاج الاتصال بين الأفراد، وبالتحليل النهائي، نتاج علاقات بين الجماعات وليس الأفراد.

إن الافتقار للفهم، بالنسبة لعالِم الألسنة (المهتم فقط بالإشارات الخلاّقة والمُعترَف بها) هو أمر قد يُجيز لنفسه أن يغفله، في حين أن الافتقار للفهم بالنسبة لعالم نفس إجتماعي هو جانب هام من جوانب الاتصال اللفظي النموذجي بالنسبة للعلاقات بين البشر. أي أن عدم الفهم هو جزء من العلاقة بين اللغات والثقافات.

يُصنَّف عدم الفهم ضمن أربعة أقسام: ١) الصوتي، أي حين تكون مجموعة الحروف

---

(٤) أصل التفكير عند الطفل »، باريس، ١٩٤٥، ص ٤١.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٠ ـ ٢٠١.

الصوتية المُتاحة للسامع مختلفة عن الحروف الصوتية التي يلفظها المتكلم وحين تختلط الأصوات الواردة للمستمع ضمن تيار لا يمكن فهمه.

ومن الممكن أن يتراوح هذا بين عدم الفهم الصوتي الطفيف (مثلاً لفظ مختلف لبضع كلمات) وتعذر الفهم التام، وتكون النتيجة هي أن الزمرة تبقى إلى حد ما في حمى من التأثير اللفظي للزمرة ب. علماً بأن الكلمات غير المفهومة يمكن أن تسبب الضحك أو الانزعاج بدلاً من ردود الفعل التي يسعى المتكلم لأن يحدثها. ٢) الدلالي، وذلك حين تتكلم فئة من الناس لهجة أو لغة محلية تستخدم كلمات معروفة للدلالة على فكرة أخرى، أو شيء مختلف، أو حين يكون للكلمة ذاتها معنى مغاير في لغتين متقاربتين كالروسية والبولندية مثلاً.. إننا بتعميم هذين المثالين، يمكن أن نستنتج أنَّ الزمرة الدلالية هذه هي زمرة مصطنعة أو واسطة مُطوَّرة تاريخياً كان المقصود بها عرقلة تبادل الكلام. ٣) التركيبي أو النحوي، أي حين يضطر المرء لأن يفهم، وبالتالي، لأن يرد بجواب أو فعل على ذلك الكلام الحرفي الذي وجِّه له وفق بنية نحوية مقبولة. فإذا فشل المتكلم في تحقيق التطابق مع هذا التقليد أو القاعدة يمكن للمرء، عن حق، أن يعامله كجاهل أو دخيل. وفي حالات اللّحمة الشديدة قد يرفض متابعة البحث عن المعنى الذي يقصده ويتجاهل كلامه. ٤) المنطقي أي حين يجد المرء نفسه غير مضطر لأن يهتم بكلام شخص آخر لعدم وجود منطق فيه، فالكلام المتناقض يثير الضحك أو السخط. إنه مثل الإمساك «بغريب» أو «أجنبي» كان يموّه نفسه، ومن ثمَّ كشفه.

تُعتبر الاختلافات الصوتية والدلالية والنحوية مسؤولة أحياناً عن عدم الفهم الجزئي الحاصل بين جماعتين ثقافيتين ولغويتين متجاورتين، لكن بقدر ما تتعمق هذه الاختلافات بقدر ما يرتفع الحاجز الذي يُعيق عملية تبادل الكلام. وهذا ما يُفسِّر لماذا يركِّز علم النفس الاجتماعي على جماعية اللغات واللهجات، وعلى ذلك الخليط المعقَّد من «نحن» و«هم». فاللغة التي يتعلمها الطفل من والديه ليست وسيلة للاتصال وحسب، بل هي أيضاً وسيلة للحماية (عن طريق عدم الفهم) من تأثيرات ما يقوله الغرباء، على أن عالم اللغات لا يتناول موضوعه من تلك الزاوية أبداً.

٤ ـ العدوى: المحاكاة والإيحاء

كما سبق وأشرنا، فإن مجموعات «نحن» الأبسط بنيوياً تلعب دوراً كبيراً في آليات اجتماعية ـ نفسية من نوع العدوى المتبادلة. وقد سبّب هذا، في الغرب، ظهور مدرسة قَصَرت موضوع علم النفس الاجتماعي على مسألة العدوى[٦]. مما لاشك فيه أن تلك الظاهرة

(٦) G. Tarde, Les lois de l'imitation. Étude sociologique, Paris, 1890, G. Tarde, L'Opinion et la foule, Paris, 1901; L. Voitolovsky, (Essays on Collective Psychology in Two Parts), Part I, Moscow-Petrograd, 1924; Part II, Moscow-Leningrad, 1925; E. S. Bogardus, Fundamentals of Social Psychology, 3 rd ed., New York-London, 1942; H. Herzner, Human Relations, Berlin, 1961.

النفسية قديمة وعميقة الجذور.

لكن ما هو نموذجي أكثر بالنسبة للحياة الاجتماعية المعاصرة إنَّما هو رفض الفرد للاستسلام لعدوى بالإكراه. وبقدر ما يرتفع مستوى المجتمع البشري بقدر ما يزداد موقف الفرد انتقاداً ورفضاً للقوى التي تدفعه، آلياً، للقيام ببعض الأفعال والتصرُّفات. ولقد أشرنا من قبل إلى أن كل شخص ينتسب في الحين ذاته لجماعات كثيرة، ويمتّ إلى مجموعات «نحن» كثيرة. لذلك لا يمكن لإحداها أن تحتكر عقله إلى درجة النفي الكامل للمجموعات الأخرى. إنه، إذا جاز القول، يختار مجموعة الـ «نحن» التي تقرر في اللحظة الراهنة سلوكه ومشاعره. أي بعبارة أخرى، يحتاج الإنسان المتعلم للإقناع؛ فالعدوى الآلية، في مثل هذه الحالة، تكون ضعيفة أو باطلة المفعول كلياً. لكن رغم ذلك، وحين تتوافق هذه العدوى مع قناعاته، فإنه يخضع لتأثير الوسط البشري المحيط به أي لعدوى مجموعة الـ «نحن».

إن ذاكرة القارىء تحوي، بكل تأكيد، كثيراً من الأمثلة ذات العلاقة، بدءاً من أشدّها رفعة كالبطولة الجماعية في خطوط القتال التي يشعل أوارها مثلٌ فردي ما أو صرخة معركة مثلاً، أو الحماسة للعمل التي يمكن أن نلحظها بين العمال في مواقع البناء والمصانع، وحتى الوقائع السيكولوجية التافهة مثل العدوى المُتبادلة للهياج الذي يحدث نتيجة مباراة في كرة القدم. كذلك تمثل العدوى بشكل أضعف وأكثر تعذُّراً على الفهم في حياتنا العادية عبر التاريخ كله، وبقدر ما يكون التاريخ أبعد، بقدر ما يكون شكلها عارياً ومجرداً أكثر.

هناك ظاهرتان مختلفتان اختلافاً جوهرياً ـ هما بالتحديد المحاكاة والايحاء ـ تتميزان في العدوى النفسية للتجمعات والجماعات.

يعتبر الكلام، بصورة عامة تقريباً، أداة الايحاء الوحيدة. أما المحاكاة فتكون عادة محاكاة للأفعال والتصرُّفات والتمثيل الساخر والتمثيل الايمائي واللباس، وتقليد الكلام ـ سواء كان لا إرادياً (مصاداة) أو متعمداً ـ فإنه مثل متميز عن المحاكاة. وبعبارة اخرى، فإن الايحاء هو من فعل الإنسان حصراً، في حين أن المحاكاة يمكن أن توجد كظاهرة فيزيولوجية شائعة لدى كافة الحيوانات العليا، رغم أنها قد تكون ذات طبيعة بشرية تحديداً.

لقد درس علماء «الفيزيولوجيا» وناقشوا طويلاً عملية المحاكاة بقرينة آلياتها، فالحيوان يرى فقط كيف يتصرف حيوان مشابه آخر تجاه باعث خارجي إنما لا يجرِّب هو نفسه آثار هذا الباعث، غير أن هذا يكفي لإثارة رد فعل حركي مشابه.

لكن من غير الواضح، بالواقع، كيف تغدو مراقبة حيوان آخر باعثاً يُحرِّض على القيام برد فعل «مشابه» في الطرف ذاته » أو الرأس أو الجسم؟ كيف تراه يطابق الجسم نفسه مع الجسم الذي بجانبه؟ ليس ثمة من جواب بعد. غير أن الاستفادة والأثر التكيفي لهذه الآلية كبيران جداً وواضحان. إنها تساعد على حفظ النسل وتكون أشد لدى صغار الحيوان مما هي لدى الكبار في كثير من الأجناس. وقد درس علماء الحيوان غريزة التقليد هذه كما درسها علماء نفس الحيوان لدى الحيوانات النازعة للحياة الاجتماعية، لذا تُوصف أحياناً بأنها «غريزة حب الاجتماع».

وقد طبَّق علماء النفس البرجوازيون على المجتمع البشري مفهوم غرائز حب الاجتماع

والسلوك الاجتماعي لهذه الحيوانات.

وهذه «البَيْلَجة *» المبتذلة لظواهر مختلفة نوعياً لم تقدِّم للعلم شيئاً، بالطبع، إلاّ الأذى، صحيح، ان الإنسان منحدر من الحيوان وأنه ينتسب لمملكة الحيوان بفضل الميزات الرئيسية لتنظيمه الجدي، لكنه يمتلك، أيضاً، بعض الآليات السلوكية المتغيّرة وهو التطور الذي استغرق منه ملايين السنين وإذا كان يُعتبر ذا اهمية خاصة. إن هذه الآليات السلوكبة قد مرت بتغيرات، فالأمر الأكثر أهمية بكثير هو انها قد ألحقت بها او حلّت محلها أو الفتها آليات أخرى تقتصر على الإنسان الاجتماعي فقط.

إن نطاق المحاكاة واسع بشكل ملحوظ، ونحن، ببساطة، لا نلاحظ ان عناصر المحاكاة ماثلة في أي تعامل عادي بين الناس. غير ان نموذج نظام حياتنا اليومية قائم اساساً على المحاكاة: فالطعام الذي نأكل، والثياب التي نلبس، والبيوت التي نسكن والأدوات التي نستخدم كلها جاءت بالتقليد والمحاكاة، إن الناس يتبنّون باللاشعور أساليب وعادات الآخرين وهذا يبرز بوضوح اكثر لدى الأطفال وبصورة تقلّ كلما كبر الإنسان. والتعليم ذاته يقوم جزئياً على المحاكاة. فتكرار تفسير المعلم، وتقليد التلامذة الآخرين واتباع الأمثلة الجيدة وكذلك تعلّم النطق وكيفية الكلام واللغة الأجنبية، كل هذا تقليد، كما ان تعلم التجارة والفن والرياضة يقوم بمعظمه على «ضرب المثل» وهي آلية محاكاة. إذاً التقليد هو عنصر لا مفرَّ منه لكثير من الظواهر في العمل والحياة الاجتماعية.

أما العدوى اللفظية، اي الإيحاء فإنها تعتمد على آلية نفسية اكثر تعقيداً، لذلك من الطبيعي بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي أن يركِّز اكثر على العدوى اللفظية أو الايحاء وليس على العدوى غير ـ اللفظية وغير ـ الإشارية، رغم أن هذه تلعب ايضاً دورها في اللاوعي احياناً وأحياناً من خلال انكسارها عبر موشور الوعي والإقناع.

وجوهر الإيحاء هو أنه إذا ما كان هناك ثقة مطلقة وغير مشروطة ـ أي بعبارة اخرى، مجموعة «نحن» مطلقة فإن الكلمات تنقل بالضرورة الصور والأفكار والأحاسيس التي يعنيها المتكلم، والوضوح الصريح لهذه الأفكار الموحاة وكذلك قوتها تثيران افعالاً تقع وكأنها جاءت نتيجة الملاحظة والمعرفة المباشرة وليس بوساطة شخص آخر او بتأثيره.

إن كل متكلم يوحي بشيء من الأشياء، رغم أنه ليس كل إيحاء لفظي يقبل كما هو، نظراً لأنه يوجد دائماً تقريباً دليل على فعاليته النفسية المضادة اي الاتجاه النقدي في الإنسان مقارنة الشيء بشيء آخر.

بذلك يختلف معنى كلمة «ايحاء»، عن المعنى الذي تستخدم به الكلمة بصورة عامة. فالايحاء، عموماً، يعني شيئاً ما قريباً من الطب وهو، في أكثر الأحيان، يختلط بمفهوم التنويم المغناطيسي. غير أن الإيحاء الطبي (سواء كان تنويماً مغناطيسياً أم لا) هو ميدان متميز. فهناك، طبياً، ثلاثة أنواع أو أشكال للايحاء: ١) أثناء التنويم المغناطيسي ٢) أثناء النوم الطبيعي ٣) في حالة اليقظة.. والنوع الثالث من الايحاء، الواسع جداً بالنسبة لحدود

---

* البَيْلَجة: إضفاء الصبغة البيولوجية على الشيء ،المترجم.

الطب الضيقة، هذا النوع هو الذي يعني مباشرة علم النفس الاجتماعي. أما الشكلان الأوّلان من الإيحاء فلم نذكرهما هنا إلاّ لكي نوضح الحالة المصطنعة التي تقع على حدود الغياب الكامل للموقف النقدي من الكلمات. ويمكن أن يوصف هذا على أنه وسيط فيزيولوجي خاص، يخلق نوعاً من الثقة المطلقة او شبه الثقة المطلقة بين شخصين حين تكون قوة إيحاء الكلمة في أصغر اشكالها. وعلم النفس الاجتماعي لا علاقة له البتة بالنوعين الأولين من الإيحاء: بل ينصب اهتمامه كله على الإيحاء في حالة اليقظة [٧].

يُعرف الشكل الآخر من الإيحاء باسم الإيحاء الذاتي. فعلم النفس الفردي يعترف بالتشجيع ـ الذاتي والأمر ـ الذاتي والإثارة ـ الذاتية أو مضاداتها، باعتبارها نوعاً من التحكم بالأفعال أو الانفعالات عن طريق تكلم الإنسان مع نفسه بصوت أو بدون صوت وهذا يعيدنا إلى الفقرة السابقة: فالكلام، الذي هو عادة وسيلة خارجية للاتصال بين الناس، يُمكن أن يكون ما يدعى بالكلام ما دون الصوتي، وهو برهان إضافي على ان قوة الإيحاء اللفظي لا حدود لها حين تغيب المعارضة او عدم الثقة من الساحة.

وبالمعنى الشامل، فإن الإيحاء هو وسيلة عامة من وسائل العلاقة النفسية متطابقة مع فهم الكلمات والحديث: فكل كلمة في لغة «معروفة» تثير بالضرورة او تستدعي صورة ذهنية مطابقة، هذه الصورة تصبح واقعاً لعمل من الأعمال. وبمقدار ما تكون الصورة أوضح بمقدار ما يكون الدافع للعمل أكبر. والكلمة المعروفة أو الصورة الموحاة هما شيء واحد أي هما نفس الشيء.

لذا، فإن كل كلام يوجَّه إلى فرد أو مجموعة يعتبر إيحاءً، والإيحاء، منذ الطفولة، غالباً ما يثير رد فعل سلبي.

وعدم القابلية للإيحاء هو نوع من عدم الثقة. فالرفض للاذعان لإيحاء كلامي لا يحدث إلاّ في ثلاث حالات: ١) أن تكون اللغة المستخدمة لغة أجنبية (افتقاد الصلة بين الحروف المنطوقة والصور). ٢) اللحن الذي يرتكبه «الموحي»، مما ينتج عن ذلك غياب المنطق فيما يقوله والصلة الدلالية. ٣) رد فعل مفارق (غريب)، ولا سيَّما رد فعل سلبي، وهذا شائع في حال الاضطرابات الوظيفية للجملة العصبية أو الأمراض العصبية. وفي كل الحالات الأخرى، فإن تأثير الكلام هو تأثير لا يُقاوم او «خطير»، إذا لم يواجه بعدم الثقة ـ أي فعل الرفض النفسي.

إن الفهم الذي لا يقاوم والتنفيذ هما، بشكل من الأشكال، القاعدة العامة في حين ان رفض الفهم والمخالفة وعدم التنفيذ ظواهر ثانوية أو نموذج نفسي على هذه الأرضية البسيطة او استثناء القاعدة. هذه هي الخطوط العامة فقط، إلاّ أنها يمكن ان تخدمنا كنقطة انطلاق لمشاكل سيكولوجية تشكل اساس مواقف محسوسة كالفارق بين إيحاء فرد لجماعة مثلاً وجماعة لفرد، وجماعة لجماعة وفرد لفرد ضمن جماعة.

وبالإجمال، فإن الإيحاء هو أحد اقسام علم النفس الاجتماعي الأكثر أهمية وفعالية. لقد

---

(٧) أنظر ف.م. بيكتريف، دور للوعي في الحياة الاجتماعية (بالروسية)، سان بطرسبرغ، ١٨٩٨.

لوحظت درجات متفاوتة من تقبُّل الإيحاء دون انتقاء لدى جميع الناس، وكانت لدى الأطفال أكثر من الراشدين، ولدى الناس المتعبين أكثر ممن هم في صحة جيدة، ولدى الأشخاص الذين يعانون من كبت وظيفة ناشئة عن قشرة الدماغ أو الخائفين أو المتضايقين أو المفتقدين للثقة بالنفس اكثر من الناس الذين هم بحالة معنوية جيدة او عادية. مع ذلك فإن المادة المتوفرة لنا تدفعنا لأن نستنتج أن العامل الرئيسي هو هيبة «الموحي» والاعتبار الذي يحظى به في عيني «المُوحى إليه». وهو ذو وجهين: ثقة الموحي بنجاح عمله واستعداد المُوحى إليه للخضوع للتأثير الخارجي أي ثقته بالموحي وغياب «إذا ولكن» لديه.

والواقع أن هناك دائماً تقريباً معيناً من عدم الثقة أو القلق. لذا فإن إخضاع مقاومة المُوحى إليه وإزالة شكوكه عن طريق الإقناع والتفسير ما يزال يلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية.

وبقدر ما يكون التفاوت بين الفكرة أو العمل الموحى، من جهة وقناعات الموحى إليه، من جهة ثانية، أكبر، بقدر ما تكون مقاومته اكبر ورد فعله الدفاعي أشد. لذلك تكون الحجج الذي يوردها «الموحي» غير قابلة للتنفيذ بقدر ما تكون هيبته لدى الموحى إليه أكبر وثقة هذا به أعظم. يكون، عادة، لدى الخطيب مقدار كبير من الوسائل يمكنه الاختيار بينها، بدءاً من الحجج غير القابلة للتنفيذ منطقياً وحتى الأساليب النفسية البارعة وخلق جو الجماعة الواحدة والتماس الشخصي مع الجمهور. وكلا هذين الطرفين هام بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي كنظرية وممارسة.

ولكي نوضح هذه النقطة، هناك وصف قدَّمه ميخائيل روم، المخرج السينمائي السوفياتي، للينين وهو يخطب في اجتماع جنود جائعين منهكين منهارين معنوياً، جرى ذلك عام ١٩٣٠ في دار للسينما، حيث حاول مفوض الفوج، الذي تكلم أولاً، أن يواجه عبثاً التحديات والمضايقات المعادية، بعدئذ صعد لينين إلى خشبة المسرح مستفيداً من غياب التماس بين المفوض والجند. يروي روم:

«أحس لينين على الفور بالجو المتوتر وفهم حالة الجمهور النفسية، فتقدم إلى حافَّة المسرح، وحينذاك صمت كل من في الصالة، فقال المفوض: إنها للحظة رائعة أنك وصلت يا رفيق لينين! وإنني لأترك لك الأمر. فراح لينين يحدِّق بالجمهور وهو يمشي على طول حافة الخشبة، وبدا وكأنه يتطلع عن قصد في كلٍّ مِنَّا، بعدئذ توقَّف وغمز بعينه وبشكل لا يمكن للمفوض أن يراه ثم قال له وهو يتطلع فينا: «لماذا؟ أنت بدأت فإذاً عليك أن تتابع. قل ما كنت تريد قوله ونحن سنصغي. فضحك احدهم، لكن لينين الذي كان قد لاحظ أننا لم نكن نصغي للمفوض. كسب الجمهور بملاحظته الساخرة. لقد عاملنا كحلفاء: فـ..«نحن» أي هو وكل الحضور، «سنصغي». بعد ذلك أنهى الخطيب كلمته بسرعة ثم بدأ لينين. فتكلم ببساطة وبنغمة واثقة جدية ليقول لنا لماذا علينا أن نخوض الحرب ضد بولندا ولماذا لا يمكننا أن نوقِّع على معاهدة سلام بعد، ولماذا هناك حاجة لمزيد من الحشود الجديدة ولماذا سيكون هناك نقص في التموين والغذاء لمدة عام آخر على الأقل. وربما، لأن لينين كان يمشي على حافة المسرح ذهاباً وإياباً وعيناه على الجمهور، طوال كلامه، تملَّكنا شعور بالتماس الوثيق معه. لقد كان يتوقف من حين إلى حين وينظر عن كثب إلى المندوبين، وحين كان يتكلم، كنا

نشعر أنه ما زال يسأل، «أتفهمون؟ أتوافقون؟ وكل منا يشعر بأن عينـي لينين تنظران إليه».

هذا الوصف يبين كيف يندمج العاملان المؤثران في الحجج الواضحة المفهومة وأنه بقدر ما كانت الوسيلة التي استخدمها لينين لكسب التماس مع الجمهور مباشرة أكثر بقدر ما كان شعورنا أحدّ بأننا جميعاً ننتسب إلى مجموعة «نحن» واحدة. إن قدراته الفكرية الهائلة وموهبته القيادية هي التي جعلته «واحداً منا بالنسبة للعمال والفلاحين والجنود، وهي التي كانت بعد كل شيء، نسخة طبق الأصل عن الثقة وغدت، في النهاية، ثقة غير محدودة».

وكما نعلم، فالثقة غير المحدودة والإيحاء هما وجهان لعملة واحدة. إن الثقة هي الشعور والوعي بالانتساب إلى «مجموعة المرء» أي إلى مجموعة الـ «نحن» ذاتها.

وعلى العموم، فإن الظواهر المتعلقة بالايحاء يمكن ردّها في علم النفس الاجتماعي إلى الأصناف الثلاثة التالية: ثقة عمياء (دون انتقاد)، انتقاد وعدم ثقة ومقاومة للإيحاء، اقتناع بإزالة الاعتراضات المؤدية إلى استعادة الثقة.

وبقدر ما يكون الوعي ـ الذاتي لمجموعة الـ «نحن» أقل، بقدر ما ينبغي أن تكون الحجج أكثر قوة وتأثيراً، إن السلطة تمتلك عادة قوى إيحائية إلاّ أنها تمتلكها فقط حين تكون خالصة من عدم الثقة أو الشك بأنها تشارك مجموعة الـ «هم» أفكارها واهتماماتها.

والآن لنعد إلى مفهوم الإعلام المذكور آنفاً. لقد جرَّد ث. ي شانون، مؤسس نظرية الإعلام الحديثة وبالتالي أحد آباء علم التحكم الآلي (Cybernetics) نفسه عن الإنسان وخصائصه كحلقة في شبكة إعلام، وفي مرحلة تالية، صنَّف علم نفس الهندسي الإنسان بوصفه عنصراً يتلقى المعلومات. لكنه أهمل السمة الأساسية، أي مصفاة الثقة وعدم الثقة التي تمرّ من خلالها المعلومات بين الناس. هذه المصفاة تتغير بتغير الظروف التاريخية والثقافات والحضارات والجماعات. إن الثقة المطلقة والشك المطلق هما طرفان نقيضان، والمعلومات يمكن أن تكون كاذبة كلياً إنَّما مقبولة وفي الوقت ذاته يمكن أن تكون الحقيقة الموضوعية غير مقبولة. وفيما بين هذين الطرفين ثمة درجات متفاوتـة مـن الثقـة تتطلـب أشكـالاً مختلفـة مـن التحكّـم بالمعلومات. فالثقة العمياء تعادل تماماً الاستعداد لقبول أي شيء غير معقول. وبالانتقال من المنطق إلى مصطلحات علم النفس يمكن للمرء أن يقول إن اللامعقول جواب على الإيحاء.

إذ بقدر ما تكون جماعة الـ «نحن» أكثر أوَلية وانعزالاً وأكثر نقاء ونموذجية بقدر ما تكون بنيتها الداخلية منسوجة من خيوط الثقة، أي الثقة بالكلمة المجرَّدة لشخص ما. وهذا يوفِّر احتمالات سرَيان معلومات كاذبة بل وحتى أشياء منافية للعقل. من هنا نرى الجماعات الدينية تنجذب باتجاه مجموعات الـ «نحن» هذه حصراً. ذلك أن اللب النفساني للدين هو الايمان. والأشياء الدينية المنافية للعقل هي وحدها التي تقوي الايمان وتلحم بين عناصر مجموعة الـ «نحن» الدينية. أما دخول الشك فإنه يضعف الفكرة ويجعل من الممكن انتقال المعلومات بين الناس. ذلك أن التفكير ينبثق من ضرورة الاختيار بين إيحاءين، ثقتين، جماعتين أو أكثر.

فمن المعروف عموماً أنَّ بالإمكان إيجاد شروط الثقة المطلقة تجريبياً وذلك عن طريق

الإيحاء بالتنويم المغناطيسي. إذ يثق الخاضع للتجربة بما يمكن أن يكون مضاداً لما وصل إليه من نظامه الإشاري الأول. إن جوهر الإيحاء يكمن في هذا التعارض مع المعلومات المباشرة إذ سيكون شيئاً لا معنى له أن توحي لشخص بشيء يعرفه من قبل أو يشعر به أو هو على استعداد لتنفيذه. ففي مثل هذه الحالة لن يكون عمل الإيحاء واضحاً رغم أن هذه المسألة هي أكثر تعقيداً. ففي الحياة العملية تنشأ الثقة على ما يبدو من الشخص الخاضع للايحاء أو على العكس تتكيف بردود فعله الخاصة بالتحكم، وبواسطة شكه وتفكيره. أي بعبارة أخرى، تقضي حالة التنويم المغناطيسي على كل مجموعات الـ «نحن» المحتملة التي يمكن للشخص الخاضع للتجربة أن يوحِّدنفسه معها. أما لدى الشخص المستيقظ فإن الايحاء يصطدم باستمرار بمقدار معين من عدم الثقة أي، مقاومات مصمّمة خصيصاً للتحقق مما إذا كان «الموحي» يمت لجماعة الـ «هم» أم لا.

مما سبق يمكننا الآن أن نستنتج تعريفاً مفاجئاً نوعاً ما لعملية الإقناع من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي. فالاقناع هو إزالة حاجزٍ أو إذا أردت، إزالة جدارٍ صلبٍ يحمي الشخصية من الإيحاء.

٥ ـ السلطة

ليس الموقف الاجتماعي ـ النفسي الذي تنقله صيغة «نحن وهم» مجرد علاقة خارجية بين جماعتين. بل ثمّة انتشار متبادل مُعقّد يأخذ مكانه. وهو لا يقتصر على التبادل المشترك بين الناس، عناصر الثقافة، السلع (موقع «نحن وهم»). فالبنية الداخلية لمجموعة الـ «نحن» تكون مُعقَّدة من خلال وضع الأفراد فيها إذ رغم أنهم يمتّون لمجموعة الـ «نحن» إلاّ أنهم في الأمر ذاته يشكِّلون شيئاً مختلفاً عنها.

وهذا ينطبق على أيّة شخصية في أية جماعة. بيد أن التحليل النظري يجب أن ينطلق من وضع معاكس: كيف يمكن تجسيد الـ «هم» في الـ «هو»؟ وكيف يمكن تجسيد الـ «نحن» في الـ «أنا» أو الـ «أنت»؟

وعندما نرسم «نحن» و«هم» على شكل دائرتين (إحداهما يمكن أن تكون قوساً حتى) ونرسمهما لا متباعدتين ولا متقاطعتين. ثم لنرسم مماساً. مماساً في نقطة واحدة فقط. وليكن هذا المماس بداية ديالكتيك علاقتهما المتبادلة. وتماماً مثلما هي النقطة عكس الخط وعكس السطح الذي يحتويها. فإن الشخصية هي عكس الجماعة الأولية الخالصة. ونقطة تماس الدائرتين هي التي تمثل هذا التحول للـ «هم» إلى الـ «هو» أي بعبارة أخرى، لا يعود أحد أشخاص مجموعة الـ «هم» غريباً بالنسبة لمجموعة الـ «نحن» ونقطة التماس هي الشخصية إذ يكون الـ «هو» في فلكنا ويمت لجماعتنا رغم أننا معارضون له. وفي التاريخ البدائي جرى بحث شخصي من هذا النوع بصورة تفصيلية ومن ثم تجميله بمادة واقعية غنية من قبل الإثنوغرافي البريطاني جـ. غ. فريزر في كتابه «الغصن الذهبي»[٩]. هذا الشخص

---

(٩) **See J. G. Frazer, The Golden Bough, A Study in Magic, and Religion, London, 1924.**

هو سجين مقدس محكوم عليه بالموت إنَّما يتقيد كزعيم لفترة قصيرة من الزمن. فالقبيلة تتجسد فيه وفي الوقت ذاته تعارضه.

قصارى القول، وتماماً مثلما أن «هم» في صيغة الجمع أكثر أولية من «نحن» تكون «أنتم» هي صيغة تفاعل أو تداخل فيما بينهما. كذلك فإن ديالكتيك تَشَكُّل الشخصية في الفرد، يجب أن يبدأ بـ «هو». مع ذلك فإن النقطة التي تلتقي فيها الدائرتان هي ذات طبيعة ثنائية نظراً لأنها تخص كلتا الدائرتين. فالـ «هو» يبقى منتسباً بصورة أساسية، لدائرة الـ «هم» حتى ولو كانت الأخيرة تتعامل مع الـ «نحن». غير أن النقطة ذاتها تخص دائرة الـ «نحن» ولذلك فهي.. أنتم.. وإذا كان الاتصال ممكناً مع هذا الفرد المنعزل وإذا كان في بعض النواحي مساوياً للآخرين، حينذاك تنفذ إحدى الدائرتين في الأخرى. وهذه مرحلة هامة من مراحل تشكُّل الشخصية، مع ذلك يبقى «أنت» و«أنا» قطبين منفصلين، في حين أن «هو» و«أنت» وسيلتان صالحتان تقريباً للبت السيكولوجي ـ الاجتماعي بـ (موقع) صاحب سلطة، زعيم أو قائد في مجتمع.

فليس أمراً غير عادي بالنسبة لجماعة من السكان أن تكون بغير قائد. ذلك أن الجماعات اللامتبلورة أو الأقل تنظيماً تجسد سلبيتها أو نقمتها بشخصٍ من الأشخاص بدلاً من أن يكون لها قائد. وفي المجتمعات الأكثر استقراراً بل حتى أصغر الجماعات التي يجمعها معاً التعاطف المتبادل فقط، ثمة دليل دائم، وإن كان هذا الدليل مجرد أثر أحياناً، على هيمنة أحد أفرادها وسيطرته. أما الجماعات الكبرى التي ربما لا يمكن لكافة الأفراد فيها أن يكونوا على علاقة شخصية بعضهم ببعض أو حتى على معرفة ببعضهم البعض فإنه لابد من وجود أشخاص أومنظمات تربطها ظاهرياً.

إننا نشير، بقصد التبسيط فقط إلى السلطة أو القائد بصيغة الفرد لكن على الصعيد العملي، هذه الحالة المتطرفة هي طراز ذهني مبسَّط. فقبل كل شيء، السلطة أو القائد أو الزعيم ليس، من الناحية العملية، شخصاً فرداً في أعين الجماعة المتجانسة مساوياً في العلاقة لأي شخص. بل يمكن أن تكون السلطة مجموعة من الأشخاص. وقد يكون أمراً وثيق الصلة بالموضوع أن تؤكد أن النظريات السياسية منذ الماضي السحيق، كانت تميز بين الحكم المطلق (حكم الفرد) من جهة وحكم الطغمة (الأقلية) أو الحكم الجمهوري من جهة أخرى، مع ذلك فإن الخط الفاصل بين النوعين هو خط تقليدي جداً، نظراً لأن هناك أمثلة عن حكم شخصين (ثنائي) وحكم ثلاثي (ثلاثة أشخاص) الخ. ثانياً، تشكل السلطات، القادة وأولو الأمر في المجتمع المتطور تقريباً والمعقَّد، نوعاً من السلَّم أو الهرميّة. وهذا يعني أن الجماعة تتكوَّن إلى حد ما، من جماعات منسقة على عدة مستويات. لكن سواء كانت هذه الهرمية سياسية أو كهنوتية أو أية هرمية أخرى، فإن القادة على كافة المستويات، باستثناء المستوى الأعلى، لا يمنحون السلطة من قبل الجماعة، بل من قبل السلطة الأعلى، أي هم وكلاؤها ومجسِّدوها. ما يميز السلطة العليا إنما هي مفاهيم السيادة والسلطة الشرعية القديمة العهد: وجوهرها أن إطاعتها تتم من داخل الجماعة «نحن» وليس من خارجها.

إن السلطة (وبالتالي الهيبة، النزعة التسلطية، الديكتاتورية) تعقَّد إلى حد كبير موضوع

ومنهج علم النفس الاجتماعي.

فثمة وجهان لمفهوم السلطة (القائد، الحاكم، المسؤول التنفيذي): أولهما هوأنه لا يطاع خارج الجماعة، وثانيهما أن كلمته قانون في الجماعة. وكلتا هاتين الناحيتين تقوم بالأساس على الإيحاء.

إن بعض العلاقات تقع تحت عتبة الإيحاء، وبعضها الآخر ذو سوية أعلى من سوية الإيحاء الوحيد - الجانب، أي يمر عبر مصفاة النقد. فالسلطة - أي صاحبة القوة والنفوذ - تكون محاطة بعدد كبير من الناس الذين تكون علاقتهم به علاقة من النمط الأول؛ أي ليست علاقة خواء بل علاقة عدم ايحاء. وبغض النظر عن مقدار كبر أو صغر الجماعة التاريخية (الـ «نحن»)، فإن الغرباء «هم» أكثر عدداً دائماً، وذلك أن كل جماعة منظّمة تكوِّن نفسها أولاً من خلال علاقة عدم الإيحاء بهذه الغالبية الساحقة.

«وعدم الفهم (بمستوياته المختلفة) هو بحد ذاته نوع من العلاقة. والنقطة المثيرة للإهتمام التي يمكننا تذكّرها هي أن كثيراً من القادة والزعماء والملوك والحكام كانوا غرباء، وكانوا، دائماً تقريباً، معزولين عن غالبية شعوبهم ضمن قصورهم أو قلاعهم أو معابدهم، يحجبهم عنهم جيش من الحرّاس والأتباع والحواشي، كما كانوا معزولين عن بقية العالم بحواجز يتعذر تجاوزها. فاللغة التي كانوا يتكلمونها هي لغة السلاح. وغالباً جداً، وبنوع من الانتقاء، كان الأفراد المختارون كقادة (ما لم تكن سلطتهم وراثية) وبنزعتهم النفسية، دون المستوى العادي فيما يخص حب الرفقة وقابلية الإيحاء والنزعة الاجتماعية. لقد قال الفرنسي العظيم جان ميلييه **(Jean Meilier)**، منذ القرن الثامن عشر، إن كافة الملوك مجرمون ومن أسوأ رجال مجتمعاتهم وإن مجتمع المستقبل، هو وحده ذلك المجتمع العاقل الذي يختار حكامه من بين أكفأ أفراده وأكثرهم حكمة.

على أي حال تكون الجماعات المنظّمة (بقادتها) مضادة «لكل الآخرين». أي بعبارة أخرى، يكون الأشخاص الذين يكوِّنون هذه الجماعات والذين يطيعون القائد طاعة تامة تقريباً ويتبعونه ويتأثرون به، هم الاستثناء الذي يثبت القاعدة: فهو دائماً ذلك الشخص الذي لا يُطاع، لكن وحدها ..«نحن».. تصنع العكس.

يكون موقع السلطة في الجماعة مليئاً بالتناقض الداخلي. فالسلطة أو القائد أو الزعيم يكون متميزاً عن بقية الناس، كما ان الناس يعزلونه، ذهباً، عن مجموعة الـ «نحن». من جهة أخرى تكون السلطة دائماً أنموذجاً ينبغي تقليده وبذلك لا بد أن يجرد من هالة «الحصرية». وهذان الاتجاهان المتعاكسان يتخذان أشكالاً مختلفة كثيرة في الظروف التاريخية المتباينة وجماعات البشر المتباينة.

إن إيجاد سلطة أمر اشبه بإدخال جسم مغاير ومختلف داخل الجماعة. والثقة بهذه السلطة من قبل كافة أفراد الجماعة الآخرين يزيد من تماسك الجماعة الداخلي تجاه العالم الخارجي. وارتقاء شخص إلى موقع السلطة أمر يرفعه بالحقيقة فوق مستوى المجموع، كما أن الشخص الذي يصبح محط ثقة تربطه هذه الثقة برباط قوي بمجموعة الـ «نحن». لكن حين تفرض سلطة على جماعة من الجماعات فرضاً فإن هذه الحالة تُعتبر أقصى الحالات

تطرّفاً. إذ يكون صاحب السلطة أحياناً، دخيلاً أو أجنبياً أو غريباً. أما الطرف المناقض فهو موقع قائد حركة جماهيرية (مثلاً، تحرك واعٍ من قبل طبقة عاملة أو فلاحية عفوية أو حرب تحرير وطنية) يتمتع بالثقة والتبعية المطلقة الطوعية الخالصة.

يمكن أن تُدعى هذه الحالة بالشكل الأسمى للمهابة والسلطة. إلاَّ أن هذا يسير نظرياً، على خطين: تقليد متزايد لذوي السلطان وتنامٍ أكبر لعدم الثقة.

لقد ذكرنا، أن تقليد ذوي السلطان ينبع من الثقة، ففي العمل والمعركة والسياسة والفنون والعلوم، لا يعزز القائد سلطته بالأمر فقط، بل بإثبات ذلك بالدليل المادي وبضربه من نفسه القدوة أيضاً. مع ذلك، فإن الانتشار «المعدي» والمتزايد لخصائص السلطة في الجماعة، يجرِّد السلطة من التفرُّد. فيصبح صاحب السلطة «الأول بين أنداد» وقد ينخفض أيضاً إلى «ند بين أنداد» أي يذوب في الجماعة التي تمثلت سماته المقتصرة عليه حصراً. ولكي يحول المجتمع القديم دون أمر كهذا، فقد كان يوجد لديه مجموعات أو طواقم خاصة من الأتباع أو الكهان أو الارستقراطية الذين يمنعون العامة من الاختلاط بالحاكم ومن ثم تقليده. فلا أحد يراه أبداً. مع ذلك، كان الاتجاه العام نحو «تعميم المقياس» يسير قُدُماً. ففي البداية، ولكي تدعم الطبقة الحاكمة دورها الاجتماعي، كانت تستحوذ على امتيازات الحاكمين، بعدئذ يحذو حذوها من يليها في المرتبة وهلم جراً، إلى أن يغدو كل شيء كان مقتصراً على الحاكم مشاعاً، عاماً. كانت كلمة «غاسودار» الروسية في البداية تعني «القيصر» فقط، ثم بعد قرون من الزمن أصبح تعبير ميلوستيفي «غاسودار» دارجاً بين المثقفين، رغم أنه لم يكن قد انتشر بعد في صفوف الفلاحين. وفي معظم البلدان يخاطب الناس بعضهم بعضاً بكلمة «سيد» وهذا هو شأن الكثير من سمات الحياة والسلوك اليوميين، كذلك كان ينبغي على الحاكم، بدوره، أن يكيّف نفسه أحياناً مع الطبقات الدنيا ويتبع أسلوبا بسيطاً في العيش كي يكون أكثر شبهاً بالشعب.

لكن حتى هذا الانتشار الاجتماعي يمكن أن ينتقص من قدر السلطة. إنما ما ينتقص منها أكثر هو الثقة (أي شعور «نحن» المباشر) لسلطة جديدة ما.

إذ من الخطأ أن نرى الجانب السلبي فقط في كافة أعمال العصيان ذلك أن عصيان السلطة هو مطالبة بالسلطة، لكون العصيان هو الإجراء الوحيد الذي يمكن بوساطته للفرد العاصي أو أي شخص آخر أن يطالب بالسلطة.

لقد تفحَّصنا حتى الآن الآلية النفسية الاجتماعية للتبعية الطوعية والثقة غير المشروطة، يبقى علينا أن نُلقي نظرة على الآلية المعكوسة ـ أي تشكّل عدم الثقة وعدم الولاء.

يمكننا الحصول على حقائق تجريبية توضيحية من مستويات مختلفة، بدءاً من مراقبة مجموعات الأطفال وحتى الأوضاع والحركات السياسية ـ الاجتماعية المعقدة. إن آليات الثقة وعدم الثقة الاجتماعية ـ النفسية هي آليات معقدة، تركيبتها الداخلية هي التي تفسِّر تشابكات الحياة النفسية ـ الاجتماعية. بل إن الثقة وعدم الثقة تشكلان الجوهر النفسي المتغير دائماً والذي تقوم عليه الحياة الداخلية للجماعات والمجتمعات والتجمعات والفئات البشرية. ولعله سيساهم بتقدم العلم أن نكتشف كيفية تقويم وقياس الثقة وعدم الثقة. إن الافتقار للثقة

بالسلطة، أي رفضها، يمكن أن يكون شديداً إلى درجة تكفي لرصّ صفوف الجماعة ولتكوين وحدة حقيقية لمجموعة الـ «نحن».

إن الطبقات وحتى الشعوب تعرف، عادة وبالضبط ما ينبغي على السلطة أن تقبله دون انتقاص وما ترفضه وتسحقه خلال الحركات الجماهيرية والانتفاضات الثورية. وفي أحيان أخرى يتم انقسام كل من الوعي الفردي والجماهيري بصراعات علنية أو مستترة تتعلق بما يعتبر الـ «نحن» بين الـ «نحن» الذي يجسِّده الايديولوجيون والقادة وما يجب أن يعتبر «نحن». فالسؤال الأخير في الحركات الدينية القديمة إنما كان: «بمن نكفر؟ أما السؤال الاساسي الذي يواجهه المنطق والعقل فهو دائماً «بمن نؤمن؟ ولماذا؟».

يعتبر الإيحاء لبّ الآلية النفسية للنزعة التسلطية. فقمع المعارضة والتسلط هو آلية النهي والتحريم التي تجرُّ معها مختلف أنواع العواطف والانفعالات ضمن نطاق الظواهر النفسية - الاجتماعية. مع ذلك يجب ألاَّ نصور السلطة على أنها سلطان شخص واحد أو بضعة أشخاص فنظرة أقرب للعلاقة تبين أنها بمعنى من المعاني علاقة معكوسة: إذ يمكن للمرء لدى التحليل النهائي، أن يوحي للناس بما يتطابق، إجمالاً، مع ديناميكية حاجاتهم وقناعاتهم ورغباتهم فقط، لذلك تنشأ السلطة، لكونها مطلباً نفسياً، من المجموعة أو الجماعة. وهذا قد يبدو نوعاً من المفارقة. إلاَّ أن الحقيقة هي أن القائد أو صاحب السلطة هو عبد للجماعة. فالواقع، أن زعماء الجماعات القديمة كانوا يعتبرون كآلهة، إلاَّ أنهم، عملياً، كانوا عبيد الشعائر والطقوس، حريتهم الفردية تنخفض إلى مستوى العدم تقريباً. إنهم ليسوا أفراداًبقدر ما هم دمى يحركها على المسرح الحاشية والأتباع، لتؤدي الشعائر الواجبة عليها. وهذا هو جانب آخر من جوانب ديالكتيكية النزعة التسلطية.

ففي الوقت المناسب، تنشطر التسلطية، على الأغلب، إلى سلطة وسلطة مضادة، إلى تقليدية ومُضادَّ - التقليدية، هيبة وإغفال، ليس على مستوى النزاعات مع الخصوم وحسب، بل داخلياً وفي طبيعتها ذاتها.

إذ بقدر ما تغدو السلطة، واقعياً واجتماعياً، أصعب على التغيير بقدر ما يغدو عبؤها على النفوس أكبر. وكلا هذين الجانبين - الذاتي والموضوعي - مترابطان ترابطاً مباشراً. فما هو «السيد»؟ إنه صاحب السلطة الذي لا يمكن إزاحته وتغييره. إرادته أمرٌ ملزِمٌ، وهذا يتمُّ من حيث المبدأ، لكونه مرادفاً لقدرة الإيحاء غير المحدودة. إذاً السيد هو الصورة المعبِّرة عن السيادة الدائمة وغير المتغيرة. أما إذا كان بالإمكان إزاحته أو استبداله، أو إذا كان المرء ينظر إليه كشخص يمكن إزاحته أو استبداله، فإن قدرته النفسية تتزعزع، مُفسحة المجال لآلية الاختيار: من السيد أكثر، هو أم الآخر؟.

بالمقابل، الديموقراطية هي بصورة أساسية الكلمة المرادفة لإمكانية الإزاحة غير المحدَّدة. والديموقراطية تنسجم مع الاتجاهات الموضوعية للحياة المعاصرة ومع الحاجات النفسية للإنسان الحديث، في حين أن الأشكال النفسية القديمة تترابط مع تعذّر الإزاحة [إزاحة الملوك والسادة] والشرعية والسلطة الوراثية وحكم العائلات الأرستقراطية والتسلسل الهرمي.

لنلقِ نظرة الآن على الجانب السيكولوجي لعمليات تاريخية محسوسة مثل ثورة الفلاحين

على القنانة. فلفترة طويلة من الزمن، لم يكن باستطاعة غالبية الفلاحين الروس أن يحلموا حتى بإمكانية إزاحة «البارين» (مالك الأرض). مع ذلك، حين جعلهم التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي فيما بعد يتحققون من العكس فقد تبع ذلك انفجار نفسي جاء على شكل عصيان. على أن تحليل هذه العملية يظلّ مؤلّفاً من فتات ونثرات متفرِّقة طالما يجري إغفال جانبها السيوكولوجي.

إن تعذُّر الإزاحة هو الذي ميَّز القوة السيكولوجية الهائلة للأهل، إذ ما من أحد يمكنه استبدالهم، نظراً لأن وضعهم بالنسبة للفرد أمر قُرِّر مسبقاً: مرة واحدة وإلى الأبد، أي حين ميلاد هذا الفرد. غير أن هذا الوضع ليس مطلقاً أبداً، ذلك لأن بالإمكان تغييره موضوعياً وذاتياً على حد سواء: فهناك التبني، الاستبدال بزوج الأم وزوج الأب وهناك اليتم، وقتل الأب ونكران الأبوين وهناك بصورة خاصة الأشكال اللامحدودة من انفصال الآباء والأمهات عن أطفالهم، كذلك ظل الزوج سيداً غير منازع طالما كان الطلاق محرَّماً (أو كان بيده). لكن سابقاً، وفي التاريخ المدوَّن كان زنى الزوجة أمراً لا يُعاقب عليه، وهذا لا يدل على هشاشة الرباط الزوجي وحسب، بل يدل أيضاً على المعارضة السيكولوجية الضمنية لرأس العائلة. فلكي يكافح الفرد سلطة الأب المفروضة، كان عليه أن يجعله قابلاً للاستبدال بصورة جزئية على الأقل، ولو في التفكير فقط.

وبالإجمال، يبيِّن التاريخ أن مفهوم عدم قابلية الاستبدال كان دائماً متقلقلاً غير ثابت، مهدِّداً تحوُّل الإرادة المباشر ضمن دائرة التفكير بالخطر.

ولكي يعوِّض الإنسان عن هذه النزعة، فقد اختلق تعذُّر استبدال الإله، باعتباره كائناً فوق منال البشر، فهو وقد وُضِع في السماء المستحيلة المنال، بات خالداً ومكافئاً أبدياً لذاته. غير أن الآلهة في الماضي السحيق، كانت قابلة للاستبدال بمعنى من المعاني؛ لنتذكر تاريخ انتصارات وانهزامات الآلهة في أساطير الشعوب وكذلك حقيقة تعدُّديتها. مع ذلك فإن فكرة تعذُّر الاستبدال المطلق للسلطة العليا أو القائد الدائم تطورت تدريجياً مع انحدار وتحوُّل السلطات الدنيوية. فالإله في مجتمعات العصور الوسطى وكذلك في الأديان العالمية لعصرنا هذا، ولاسيما المسيحية، هو تعويض عن تزايد قابلية تغيير المؤسسات والزعماء الدنيويين. لقد حافظ هذا الإله، ودونما مساس، على الأساس الخاص بآلية الإيحاء، أي الإيمان عموماً. نظراً لأن كل سلطة أرضية، حتى أصغرها، كانت بشكل من الأشكال متقمِّصة للسلطة الإلهية المتفرِّدة الوحيدة والدائمة. غير أن سقوط الزعماء الدينيين كان لابد أن يمسح هذا التعويض الإلهي ويزيله.

إذ لم يعد بإمكان أية سلطة أن تبقى إلى الأبد بناء على الآلية النفسية الأصلية للإيحاء. يبقى فقط أولئك القادة الذين لا يمكن إزاحتهم وهم:

١) القادة الذين تدعمهم جيوشهم، أي لا تقوم سلطتهم على الآلية الاجتماعية ـ النفسية بل على القسر والإكراه، ٢) القادة الذين يعتمدون على القوة الحقيقية، المنطق، الإقناع، هذه القوة التي لا تُقهر، لكونها بالأساس عبارة عن إزالة النزعة التسلطية عن طريق الوعي والتفكير العلمي.

وهذا الأخير يتضمن المعرفة بقوانين نفسيات البشر التي يحصل عليها الناس تدريجياً.

٦ ـ عزل الشخصية في المجتمع

على علم النفس الاجتماعي ألا يقصر أبحاثه على النماذج البنيوية الاجتماعية المتجانسة أو الموحَّدة تقريباً. لقد قضينا على نموذج كهذا حين تناولنا في البحث السلطة والنزعة التسلّطية لأن ذلك عزل للشخصية عن بقية الجماعة. والآن، من الملائم أن نلقي نظرة على المسألة في سياقها الأشمل.

فكما بينّا سابقاً، يمكن للجماعة أو المجتمع أو المحيط الاجتماعي المتجانس أن يقوي وبالتالي يُرسِّخ الدوافع والأفعال. وهذا ينطبق، من حيث المبدأ على أية أفعال، وبالتالي، على الأفعال المفيدة أو الضارة بالمجتمع.

في الحالة الأولى تنتفع القوانين الموضوعية واتجاهات التقدم من هذه الآلية النفسية، إذ أن الآليات الأولية للسيكولوجية الاجتماعية تكتسب اتجاهاً مشتركاً مع القوانين التاريخية والاجتماعية. ومثال ذلك من بين أمثلة أخرى، العمال المشتركون في إضراب أو الاندفاع الهائل للطاقات الذي نشهده عادة في مباريات العمل الاشتراكية. مع ذلك، يمكن للآلية النفسية ذاتها أن تعرقل التغيرات التقدمية الناضجة موضوعياً. أي بعبارة أخرى، يمكن لتأثيرها أن يواكب أو يعارض تقدُّم التاريخ.

وقلَّما نحتاج لأمثلة خاصة توضح الاحتمال الأخير، نظراً لكثرة هذه الأمثلة وذلك بدءاً من ممارسة الوحشية العرقية (العنصرية) إلى التعصب الديني والطائفي وحتى الاستبداد السياسي.

وبإيجاز، يمكن للنموذج السيكولوجي أن يُيسِّر التقدم أو يعيقه ومن الواضح، في الحالة الأخيرة أنه لا بد لقوة التاريخ التي لا تُقهر من ان تجد الوسائل لتحطيم الحواجز وتدميرها. بذلك نكتشف أن عزل الشخصية أو الفرد (أو المجتمع الصغير، الأسرة الصغيرة مثلاً) هو قوة مُعيقة للتقدم أو، إذا جاز القول، هو الجانب المعكوس للعدوى في الجماعة.

يقول علماء النفس البرجوازيون، إن الشخصية والجماعية، الفرد والجمهور، متعارضان تعارضاً ميتافيزيكياً. إنهم يطردون الفرديَّة ويصبُّون احتقارهم على الجماعية. ونحن نعترض أشد الاعتراض على إقامة هذا التعارض بين الفردي والجماعي ونؤكد على هذا الاعتراض أكثر فأكثر لأن كل مجموع يتكوَّن من أفراد في حين أن الشخصية، بدورها، هي نواة العلاقات الاجتماعية.

من هنا، تعتبر العدمية بالنسبة لعلماء النفس السوفيات، لا مكان لها أبداً في مسألة الفردي والجماعي. مع ذلك، من الخطأ كل الخطأ أن نفكِّر أن المسألة برمَّتها هي من تصميم واختراع علماء النفس والاجتماع الغربيين ولا يجوز أن يناقشها العلماء السوفيات. إننا لا ننظر إلى هذا التعارض باعتباره تعارضاً مُطلقاً، بل ينبغي أن نبحث عميقاً في التناقضات الملموسة والقابلة للتبديل تاريخياً وكذلك في جملة الظواهر النفسية الخاصة المتضمنة للعلاقات

الاندماجية ما بين الشخصية والجماعة.

ففي ظروف تاريخية ـ اجتماعية خاصة قد تدفع الحاجة الناس لأن يثوروا ضد الجماعة التي تقيِّدهم، لأن ذلك هو الوسيلة الوحيدة لإنكار الذات في الجماعة. وإنكار الذات هذا هو الذي يتناول في هجومه الأشكال البالية للجماعة والصيغ العتيقة وكذلك العلاقات الداخلية لكي يستبدلها بأشكال أخرى وعلاقات تلائم الظروف الموضوعية الجديدة والمتطلبات الحيوية. ولقد زادت العلاقات القائمة بين الجماعات والأفراد الذين عزلوا أنفسهم (بطريقة أو أخرى) من التعقيدات. إذ لجأ الأفراد إلى آليات نفسية معروفة لدينا من قبل: المطالبة بالمركز الاجتماعي والسلطة، مناهضة السلطة، الموقف السلبي تجاه الجماعة التي يُنظَر إليها باعتبارها مجموعة «هم» وبالتالي الالتفاف حول مجموعة أخرى تشكل الـ«نحن». بيد أن هذه الآليات لم تصنع أبداً تاريخاً، إنها فقط تمهِّد الطريق لقوانين الوجود الاجتماعي الموضوعية.

لنأخذ مثالاً على ذلك التغيُّر العام لأشكال الإنتاج وأساليبه عبر تاريخ العالم.

فالميزة التي كان يتصف بها نظام الاسترقاق هو العمل من قبل مجموعات واسعة من العبيد تزيد أو تنقص. وهذه الطريقة هي أنجح الطرق في استغلال العمل المُستَرقّ، لأنه كان من المستحيل وضع مراقب على كل عبدين أو ثلاثة. لقد كان العبيد يعملون ضمن مجموعات كبرى تقريباً في الغرب (المزارع) الكبيرة، المناجم، القنوات، الطرق، المجاري المائية، الجسور، الأهرام، السراديب، الأضرحة، القصور، المسارح والسيركات.

وما تزال بعض إنجازاتهم الرائعة موجودة حتى اليوم تبهر الناظرين.

أما ملاك الأفراد الذين كان جمعهم ضمن مجموعات أقل الزاماً واستعبادهم أقل قسوة، فإنهم لم يستطيعوا أن يشيدوا أبداً أي شيء من هذا القبيل. ثم وجَّه التقدم والانتقال إلى أسلوب الإنتاج الاقطاعي ضربة قاضية إلى عمل الجماعة الكبيرة الذي أصبح عنصر إعاقة، فانتهاء العبودية اتسم بظهور اليد العاملة الفردية الماهرة من الفلاحين والصناعيين. وهكذا انحسر العمل المشترك والجماعي إلى ظلمات العصور الوسطى. ذلك لأن عمل السخرة ذاته بات، كقاعدة، يؤدَّى بصورة إفرادية تقريباً من قبل كل فلاح.

ولم يظهر العمل الجماعي مرة ثانية حتى نهاية المرحلة الاقطاعية. إذ كان العمل الإفرادي قد استنفد دوره التقدمي، فاقتضت القوى الإنتاجية الجديدة أن يكون هناك عمل مشترك وأن يحلّ انتاج المقياس الكبير مكان إنتاج المقياس ـ الصغير، ليس بالمعنى الاقتصادي وحسب بل أيضاً في السياق التنظيمي.

لقد حوَّل شكل الإنتاج الرأسمالي العمل في التعاونيات البسيطة، والمصانع والمعامل إلى عمل جماعي. واستُبدِل الصنَّاع المَهَرة الذين يساعدهم بضع متدرِّبين (كانوا في السابق يوسِّعون نطاق العمل ويحسِّنون نوعية الإنتاج) بآلاف العمال الذين يعملون معاً. ذلك لأن الفردية في الإنتاج لم تعد قط ثورية بعد ما عفا عليها الزمن. لقد فتح العمل ضمن جماعات المجال لزيادة وتعزيز الإمكانات رغم أنه لم يعد هناك نوع واحد من العمل يؤديه كثيرون، بل مجموعة من مهارات مختلفة تتركب ضمن منظومة.

وما ورثته الاشتراكية من الرأسمالية إنما كان الصفة الاجتماعية للإنتاج رغم أنها غيَّرت تغييراً كبيراً تنظيم العمل. فتضامن العمال في فرق العمل والورش والمصانع قد ازداد. والتنافس الاشتراكي بين العمال في المشاريع قد أدخل نوعية جديدة تماماً، إلى التنظيم الاجتماعي لعلاقات العمل.

ومن الجلي، أن هذه الأشكال التي كان لا بد منها موضوعيا للتنظيم لم تكن نتيجة بل كانت سبباً لاستجابات سيكولوجية الفرد في إطار المجموع. وقد يكون من السخف أن نزعم أن العبد قديماً كان بفطرته معداً مسبقاً للجماعية ولذلك كان يعمل ضمن مجموعات في حين أن الفلاح والحِرَفي في العصور الوسطى كان فردياً بالفطرة. ففي القضايا الأخرى غير قضية العمل، كان الإنسان العامل في العصور الوسيطة، جماعياً راسخاً (مثلاً، اتحادات تجارية، نقابات الأصناف) في حين كان العبيد القدماء معادين بكل وضوح «للمجالس» و«العائلات».

إن النقطة الوحيدة التي تقدمها لنا الأمثلة السابقة هي أن أشكال الإنتاج المختلفة تصنع وتستخدم أنواعاً وبِنَىً مختلفة من علاقات الفرد ـ الجماعة حتى في عملية العمل الجوهرية.

وما تبيِّنه هذه الأمثلة أيضاً هو أن انعزال الفرد هو مجرَّد شكل من أشكال تفتيت الجماعة أيَ عكس للجماعة أو إنكار لذات الجماعة.

والآن لنأخذ الذاكرة، تلك الظاهرة الأساسية لعلم نفس الشخصية (علم النفس العام). إذ رغم أن هذا القسم الكلاسيكي من علم النفس قد تمَّ اكتشافه تماماً إلاَّ أنه يمكن إضافة معارف جديدة إذا ما تمَّ تناولها من خلال سياق علم النفس الاجتماعي.

ورغم أنه قد يبدو ذلك غريباً، إلاَّ أن التأكيد حينذاك سيتحولَ من التذكُّر إلى النسيان.

فليس كل الإثارات التي تتعرض لها خلايا الأعصاب المركزية والمحيطية يتم الاحتفاظ بها من قبل دماغ الحيوان أو الإنسان بل لا بد، سيكولوجياً، أن يتوافق حدوثها مع حدوث إثارة في مجموعة أخرى من خلايا الأعصاب لكي ينتج عنها صلة آنية جديدة، وحين يفشل هذا الأمر، فإنها تتلاشى ببساطة. مع ذلك، ليست كل إثارة مشبعة بهذا الشكل تُختَزن في الذاكرة النشطة.

فمعظم الإثارات تمرُّ في عملية نسيان خاصة تبدو بسيطة إلى درجة أنها لا تحتاج لتفسير رغم ذلك، ما زلنا نفتقر للبرهان على أن الحيوانات تمتلك، هي الأخرى، ملكة النسيان بهذا المعنى الانساني العادي. فمن خلال التنويم المغناطيسي يمكن أن نجعل الإنسان يتذكر ما كان قد تحولَ إلى عالم الإنطباعات المنسيَّة. وهذا يثبت أنه ما من شيء يضيع تماماً، فالنسيان ليس تضييعاً، لكن ألا يعني هذا يا تُرى أن النسيان هو ملكة يملكها حصراً الإنسان الاجتماعي، كنوع من الستارة التي تساعده كي يكون على ما هو عليه؟ إن فقد الذاكرة هذا هو جزء من التركيب الفزيولوجي ـ السيكولوجي للإنسان. خُذْ عملية استنباط حركة أوتوماتيكية جديدة ما فإنه لا بد من حدوث عدد معين من الإخفاقات، بغضِّ النظر عن الكيفية التي يتمُّ بها التدريب. إذ يؤكد المشعوذون المحترفون أنه حتى التمرين المُعَد إعداداً كاملاً يمكن أحياناً أن ينفذ خطأ. إن هذا الهامش الطبيعي والمتغيِّر والذي لا بد منه، للفشلَ

هو بالحقيقة عامل سيكولوجي هام أكثر مما هو تفتيت وتحطيم.

لنقلب هذا إلى مصطلحات علم النفس الاجتماعي. إن تكرار الحركة إلى أن تصبح آلية لا تحتاج للتحكّم من قبل الوعي، عملية أشبه بالإيحاء. فهذا، كما نعلم، يحلّ محل ما عرَّفناه على أنه الـ «نحن» أي مفهوم الـ «نحن» بأنقى أشكاله وأصدقها. والإيحاء ـ الذاتي في «تذويت» الشيء نفسه. فالمرء الذي يتعلّم فناً يطيع باللاشعور أمراً ما، في حين أن الإخفاق في أتمتته (تحويل ما يتعلمه إلى شيء آلي) هو بشكل أساسي رفض للإيحاء. ففي الظاهر «ينسى» المرء ببساطة ما تعلَّمه إلاّ أن هذا النسيان هو بالحقيقة نواة للرفض، أي عصيان ـ مُصغَّر.

وفي هذا المجال، يُعتبر النسيان ملكة خاصة بالإنسان فقط، فالنسيان يُرادف انسحاب الفرد من منظومة كلامية ـ نفسية، من جوقة، من «نحن» خاصة. ومن جهة أخرى، التذكّر هو قهر النسيان، انتصار عليه بموجة ثانية من الكلام الخارجي أو الداخلي، أي أن التذكّر لدى الإنسان هو نفي النفي، عكس، على أساس جديد، للأتمتة وإعادة إنتاج للبواعث التي أخصبت في نسج الجملة العصبية المركزية وهذا ينطبق بصورة متساوية على التذكّر الإرادي وغير الإرادي، وكذلك على التذكّر البصري والكلامي. إذاً العلاقات الاجتماعية ـ النفسية للإيحاء رفض الإيحاء، إعادة تثبيت الايحاء عبر الاقتناع أو الوعي، هي الجذور الأساسية للتذكّر.

لِندعْ الآن جانباً موضوع الذاكرة ونتناول موضوعاً آخر يقع على سطح العلاقات الاجتماعية ـ النفسية. أي رغبة المرء في أن يكون محبوباً. فكما قال ليو تولوستوي: رغبة المرء في أن يُحب ويُحَب هي أشد الرغبات طبيعية ـ لكن كيف نفسِّر هذه الرغبة؟ إنها توق المرء لأن يؤثر على الآخرين وأن يحوِّل لصالحه الرغبة المتأصِّلة لديهم في أن يخضعوا لأفضل التأثيرات. إن الرغبة في أن يكون محبوباً هي الرغبة المنافسة للإيحاء، السلطة، السيطرة. وهناك طرق كثيرة لتحقيق هذه الرغبة بالمنطق أو التشابه أو التباين، لكون الجوهر دائماً هو تشكيل «نحن» أولية. فالشخص الذي يسعى لأن يكون محبوباً من قِبَل الآخرين يعود أدراجه على الطريق الواصل بين الانعزال والجماعة. مع ذلك، قد يكون هذا السعي مصحوباً بصقل سمات شخصية جذابة بالحقيقة أو مصحوباً بالإعجاب بالذات والرضى عن الذات.

الطرف الآخر للمعادلة هو تحقير ـ الذات. إنه يتضمن، حتى وإن كان طفيفاً، البحث المذكور آنفاً عن تأثير شخص مفيد، عن القدرة على حب الآخرين، هو ما دعاه أنطون تشيخوف بالشرط الانساني الطبيعي.

على أن ما يتمتَّع بأهمية عملية رئيسية في علم النفس الاجتماعي هو معرفة نطاق العلاقات النفسية وكذلك الظواهر «الفزيولوجية ـ النفسية» التي تُدعى مشاعر وعواطف والتي تعكس الروابط المتبادَلة بين الفرد والجماعة. وهذا أمر ضروري في الوقت الحاضر من أجل التعليم الشامل لكل شيء والذي يتلقَّاه الإنسان الجديد، إنسان المجتمع الشيوعي. إن فَهْمَ هذه الظواهر ومعرفة طبيعتها أمر جوهري لكل مسؤول لقادة الحزب والنقابات وللعاملين في الرعاية والكتَّاب والعلماء. لكن ينبغي ألاَّ يغيب عن بالنا جانبان تكميليان من جوانب علم

النفس الاجتماعي والفيزيولوجي لأننا في كل مرة نتناول الفرد وعواطفه نجد أننا نتلمَّس دائماً القاعدة المادية، أي فيزيولوجية جسم الفرد.

لقد وصلنا في نهاية الفصل السابق إلى استنتاج هو أن المسرَّ والمزعج أو السرور والانزعاج مقولتان نفسيتان تتوقفان على الناحية الاجتماعية من المسألة: فجذورهما تضرب عميقاً في تربة التقسيم الشامل ما بين «نحن» و«هم» أو في الظواهر التي تدعم أو تدمِّر الـ «نحن». فثنائية المشاعر إنما تنبثق من الثنائية الاجتماعية رغم أن العمليات في الجسم ليست متناقضة بالأصل.

إن الانقسام الثنائي الواسع النطاق للمشاعر الإنسانية كالتعاطف وعدم التعاطف مثلاً، الحب والكراهية، الرأفة والقسوة تندرج كلها تحت بند الثنائية. إنها تعبيرات وظلال مختلفة لانقسام محيط الإنسان ذاته بين «نحن» و«هم». لكن مع تعمُّقنا أكثر في عالم المشاعر والعواطف الإنسانية المعقَّد، فإن وضوح هذه الثنائية يخفّ ويتلاشى.

لقد قسم علماء النفس منذ أزمنة بعيدة عواطف الإنسان إلى ثلاثة أقسام أساسية: الخوف، الحب، الغضب واعتبار كافة المشاعر الأخرى تفرعات لهذه الأقسام الثلاثة. ولسوف نتناول بعضها فيما بعد.

أما الآن. فلنناقش الطرف الآخر، أي الجانب الفزيولوجي. فهنا ثانية، توجد آثار آلية ثنائية لا تتعلق بانقسام الظواهر إلى مُسرَّة وغير مُسرَّة بل تتعلق بتحريض وتثبيط المنظومة العصبية المركزية.

لقد رأينا أن العامل في الورشة، والتلميذ في الصف والرياضي في الملعب يبدو لنا طاقة أكبر بكثير مما هو الأمر حين يكون واحدهم بمفرده، وهذه الحقيقة تعكس، فيزيولوجياً، أعلى نشاط المنظومة العصبية المركزية. فالعلم يعرف، حالياً معلومات جيدة حول تشكُّل النسج الخاصة، الشبكية، الجزء المركزي من مؤخرة الدماغ، جسور الألياف العصبية للدماغ الأوسط، المنطقة المادية، والجزء الوسيط من الجهاز البصري، مما يفسر الطابع العام للمراكز العصبية وخلايا الدماغ ككل، فهذه المنظومة العصبية سريعة الاستجابة بالضبط تجاه العامل البشري أو الوسط البشري. إضافة إلى البواعث الأخرى. وتقوية التأثير شيء عام أكبر مما هو خاص. فالدهاء، التحمُّل، والشجاعة كلها تصبح أكبر «أمام الناس». فكما يقول المثل! «الحمل على الجماعة خفيف» أي حتى الحمل الثقيل يخف حين يكون هناك شركاء فيه.

إننا نرى، حين نُراقِب خطيباً في جمهور أو ممثلاً أو جندياً أو رياضياً آخذاً زخماً من الناس المحيطين به، إن سلوك هذا الخطيب أو الممثل.. الخ متوقف على الدرجة العامة لنشاط دماغه وبالتالي على حضور الناس الآخرين، هذا الحضور الذي يؤثر على التشكُّل الشبكي (وربما على النوى غير المحددة للجهاز البصري في الدماغ) وعلى التأثير المستمد من هذا التشكُّل العصبي على مراكز الدماغ الخاصة المحرّضة في لحظة معينة، لكن كيف يؤثر العامل البشري يا ترى على التشكُّل المذكور الذي يتحكَّم بنشاط الدماغ؟ بالمحاكاة، فالتأثير المحرِّض للناس المحيطين بالمرء، حركاتهم الساخرة وإشاراتهم علاوة على وسائل تأثير أخرى

مثل التصفيق أو التصفير، وكلامهم قبل كل شيء، كل هذا يمكن أن يعمل عمل البواعث الشرَطية. مثال على ذلك، اسم الفرد هو باعث قوي له. ففي بعض الأحيان، يستيقظ الإنسان النائم في اللحظة ذاتها التي يُلفَظ فيها اسمه، رغم أنه لا يكون قد استجاب لكلمات أخرى. وفي المباريات الرياضية كثيراً ما يُشجَّع المتباري بهتاف الناس باسمه. كذلك، يعتبر اسم المجموعة (القبيلة، الجماعة، الفريق) عامل تحريض قوي. ويبيِّن تاريخ الحروب أن صرخات القتال كان لها تأثير «مخدِّر» فهي منعكسات شرطية، أي بواعث شديدة للغاية ومنبِّهات قوية للتشكُّل الشبكي وبالتالي لقشرة الدماغ. يمكن أن يكون التأثير إما نوعاً محدداً تماماً من أنواع الإثارة أو إثارة عامة تقريباً تنتشر في المناطق الواقعة تحت قشرة الدماغ وتُعرَف باسم انفعال أو نوبة.

وهنا، لا تعتبر أقل أهمية فرضية الفيزيولوجي الأمريكي بريبرام **(Pribram)** القائلة بوجود تشكُّل في الجزء الأوسط من الدماغ، يتحكَّم بقطع النشاط وإيقافه حالما يتمُّ التوصُّل إلى النتيجة المنشودة أي أن هذا نوع من جهاز «كبح» قادر على ضبط نشاط مُهيمن في لحظة معينة ضبطاً جزئياً أو كلِّياً. وإنه لأمر سليم أن نزعم أن الأفعال، الإشارات، الايماءات والكلمات التي ترد من جمهور متفرجين يمكن أن تخدم كلها كبواعث شرطية لهذه المنظومة العصبية أيضاً. فكلمات مثل «لا» لها قوة أوتوماتيكية كبيرة مُتكوِّنة منذ عهد الطفولة الباكر. وتعبيرات اللوم والنقد تمتُّ للصنف ذاته من العوامل الرادعة. أحياناً لا يكون الباعث التقليدي كلمة بل قد يكون نظرة لائمة. تعبيراً وجهياً عن السخط، إشارة تهديد يد من إصبع. وهذه قد تكون كافية لإحداث رد فعل قمعي لدى المنظومة العصبية المركزية.

هنا نتعامل مع العواطف التي تتحكم بالعلاقات بين الفرد والجماعة.

ولكي نوضح هذه النقطة، دعنا نأخذ الظاهرة الهامة، ظاهرة «الخجل».

لقد ظل علم النفس، ولفترة طويلة من الزمن، ينظر إلى الخجل باعتباره نوعاً من أنواع الخوف في انتقاد أناس معينين، أي الخوف من الرفض الذي قد يصدر عن مجموعة المرء، عن الـ «نحن»، عقاباً لإساءة معينة يرتكبها. وكان أفلاطون يرى أن هناك نوعين من الخوف: الخشية كإدراك مسبق لكارثة والخوف من تشوُّه السمعة. أي ارتكاب سوء، فعلاً وقولاً.

وهذا النوع الأخير هو الخجل. أما أرسطو فقد عرَّف الخجل على أنه الخوف من العار، وهو شعور بغيض يتعلق بفعل سيىء يؤدي إلى انحطاط السمعة.

أي بعبارة أخرى، ينشأ الخجل من خوف المرء أو وعيه لعدم تقبُّل الآخرين لعمل من الأعمال. لذلك، كان التابع، في الأزمنة السحيقة، يعيش تجربة الخجل وخشية الاحتقار والتوبيخ وسوء المعاملة في كل تعامل تقريباً يجري بينه وبين أسياده. كذلك يكون قوياً، بل حتى أساسياً في بعض الاحيان، خوف المرء على مظهره؛ مظهر وجهه، مظهره الخارجي، ملابسه سلوكه. والخجل قد يتحكَّم بالفعل وبالكلمة المنطوقة.

يُستمدُّ الخجل من الأعمال من نوع الجماعة التي يعيش الفرد ضمنها ومن أعرافها وتقاليدها. فالسرقة بالنسبة لعصابة من اللصوص، أمر لا يدعو للخجل. وفي أزمنة مختلفة كانت بعض القبائل تجعل الرجال فقط يسترون أجسامهم، في حين كانت قبائل أخرى تطلب

من النساء أن يفعلن ذلك. وفي روما القديمة كانت سيدة المنزل تتعرى في حضرة العبيد الذكور لديها في حين كانت تخجل من فعل ذلك أمام ذكور طبقتها. وكان النبلاء، والأرستقراطيون يخجلون من الفقر أو العمل اليدوي الذي كانوا يعتبرون أنه يضعهم على نفس مستوى الأشخاص الذين هم أدنى منهم مرتبة. وفي روسيا ما قبل الثورة كان يُعتبر من غير اللائق بين الطبقات الحاكمة أن يبدو على المرء الغضب أمام الناس من الأطفال أو الكبار الذين هم من زمرتهم الاجتماعية ذاتها، غير أن الكلمات النابية ونوبات الغضب الحادَّة أمر صحيح تماماً إذا كانت موجَّهة ضد الأرقاء أو العمال أو الاتباع. كما كانت الدوائر الأرستقراطية حصراً، أي الناس «المحترمون»، يعتبرون أن التمثيل مهنة مُعيبة، في حين كانت الأساليب الأرستقراطية مستهجنة لدى الممثلين.

يمكن أن ينجم حالات إبداء الخجل عن القدح والمدح على السواء، باعتبار أن كلا منهما يحطِّم رابطة الشخص مع الـ «نحن» الخاصة به. فمن الأمور التي تسبب الضيق مثلاً أن تقف خطيباً في اجتماع عام وأن تجذب الانتباه لأن المرء حينذاك يصبح في حالة مواجهة مع الآخرين.

وللخجل درجات ومستويات كثيرة. وهو واحد من ألطف الوسائل التي تُمارِس التحكم بالسلوك الاجتماعي، وهو يحدث نتيجة شك المرء فيما يتعلق بشخص ينتسب إلى مجموعة الـ «نحن».

إن هذا الخوف ينبثق من ردود فعل نمائية - ووعائية فيزيولوجية معينة. وفي الوقت ذاته من الأعراف الاجتماعية المتطوِّرة تاريخياً ومن الإيديولوجية. على الصعيد الفيزيولوجي تسيطر أثناء الخجل: انفعالات الكبت والتثبيط، بيد أن الخجل في جوهره ليس فيزيولوجياً ولا إيديولوجياً، بل هو آلية نفسية يتحكَّم المجتمع من خلالها بالأفراد. فالخجل قد يدلُّ على حرمان الشخص من اعتباره الاجتماعي، أي أنه تهديد بالنفي من مجموعة الـ «نحن»، سلبية موجهة نحو شخص ما، مما يبيِّن الأهمية التربوية لعلم النفس الاجتماعي.

وثمة ظاهرة مُضادَّة لا تقل أهمية في عين علم النفس الاجتماعي هي الكبرياء والفخر. هذا الإحساس يرتكز أيضاً على أساس فيزيولوجي (بما في ذلك النمائي - العصبي) وعلى النظام الاجتماعي المتغيِّر تاريخياً. فافتخار الحِرَفي البارع بنتائج عمله أمام زملائه وأمام الناس الآخرين أمر شائع في كل العصور والأزمان. إنه تعزيز مُباشَر للاعتبار الاجتماعي وهو لدى أفراد المجتمع الشيوعي سمة أساسية من سمات نفسية العمل: الافتخار بالعمل حسب مقدرة الفرد وحسب المدى الأقصى لمقدرة الفرد.

إن أساليب إثارة الخجل أو الفخار هامة للغاية في تعليم الأطفال والبالغين، أفراداً كانوا أم جماعات. فالشرف والطموح والثناء والتعويض والشهرة والاستنكار والانتقاد والحسد والحماسة والتنافس كلها عناصر هامة في علم النفس الاجتماعي ككل، لكونها تساعد على إدخال سمات عمل وسلوك جديدة لدى أفراد المجتمع الشيوعي الجديد.

كذلك علينا أن نتذكر التواضع الوثيق العلاقة بكل من الخجل والفخار. إنه يقع في مستوى مختلف عن مستوى الخجل والحياء. فالتواضع يَرمُزُ لعدم وجود أية ثغرة في وحدة الفرد أو

تماثله مع الجماعة. بل هو، على العكس، يحقق هذه الوحدة بشدة. ذلك أن التواضع عبارة عن تَخلٍ عن الادعاء بالتفرُّد أو السلطة. وبالحقيقة التواضع يُشكّل القطب المناقض للسلطة (التي ناقشناها في القسم الخامس من الفصل الحالي) ولذلك فهو يستحق بحثاً دقيقاً متمعّناً إذ من المؤكد أن التواضع يلعب دوراً كبيراً في استعداد الإنسان السيكولوجي لأن يضع موضع التنفيذ المبدأ الشيوعي القائل بتوزيع الثروة المادية حسب الحاجة.

وفي العلاقات التي تربط ما بين الأشخاص ثمة دور هام لمشاعر من نوع الرقة، السخرية، الغضب. إذ يُعبِّر الأخيران عن الرفض، الإنكار، التهديد بالعقوبة. أما الضحك فهو، بصورة عامة، رد فعل على انتهاك المعايير التقليدية (الاتفاقية) بما في ذلك معايير التفكير المنطقي. مع ذلك إذا كانت عدم ـ الملاحظة من النوع الذي تمَّ التفكير به مُسبقاً أو كان بقصد سيِّىء فإنه يثير الغضب وليس الضحك.

كذلك يمكن أن يكون الغضب نتيجة لمقاومة أهدافنا من قبل أحد الناس أو نكرانه للجميل أو نتيجة الغدر، الإهمال أو الإهانة. ينجم عن ذلك أن العوامل المثيرة للغضب مرتبطة بشيء ما خارجي وغريب.

إن الظروف الاجتماعية تعلم كيف تستثير الغضب أو تكبحه. لقد طوَّر أرسطو نظرية مفصَّلة عن الكيفية التي يُثار بها جمهور إلى حد الغضب. لكن، في بعض الأحيان يكون السلوك الجيد وضبط ـ النفس كافيين لمنع سورة الغضب. وأحياناً أخرى تخلِّف نوبة الغضب وراءها شعوراً بالانزعاج والحزن. بينما يتّخذ الغضب في بعض الأحيان شكل الهياج الطائش الذي غالباً ما يوجَّه ضد أشخاص أبرياء. على أن الغضب يتحوَّل إلى حقد وكراهية حين يكبت، أما حين يُرخى له العنان فإنه يتحول إلى سخط وهياج.

إذاً، اللوحة غنية، والغضب هو بصورة أساسية وسيلة للتخويف أو الإكراه والقسر ورد فعل على شيء ما من «هم» جاء في سلوك شخص آخر. وفي أساس هذا الإحساس ثمة آلية فيزيولوجية عميقة للتغيُّر تحل أثناء نوبة الغضب، بالنشاط الإفرازي للعضوية وإثارة القسم الودِّي من الجملة العصبية. مع ذلك، فإن الأمر الأهم بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي هو أن بالإمكان تقليد الغضب أي يمكن الظهور بمظهر الغضب من خلال أعراض خارجية دون أن يرافق ذلك تغيُّرات فيزيولوجية في أعضاء الجسم، كما يمكن كظمه والتحكم به رغم وجود تغيُّرات فيزيولوجية شديدة. والأمر ذاته ينطبق على كافة المشاعر والانفعالات الأخرى.

لقد بدا في مرحلة من المراحل أن علم النفس قد خطا خطوة كبيرة باتجاه الداروينية والمادية وذلك بنقله مسألة جوهر الانفعالات من خبرة الانفعال ذاتها إلى التعبير عنها.

فجوهر الانفعال، تبعاً لما يقوله جيمس ولانج **(James and Lange)**، هو التبدُّل الذي يطرأ على نشاط الجهاز التنفسي والعضلة القلبية وعلى عمليات التعرُّق والدورة الدموية إضافة إلى التغيُّرات المزاجية والغددية الصماء. لكن، فيما بعد انتقل التركيز إلى التبدُّلات في الجملة العصبية الودية والقسم المهادي من المخ. غير أن علماء نفس هذه المدرسة وجَّهوا معظم اهتمامهم إلى التعبيرات الوجهية والحركية الأخرى. وفي النهاية اندمجت هذه المدرسة بالمدرسة السلوكية (علم النفس دون نفسيات، بل يصف الأفعال باعتبارها سلوكاً فقط). وهكذا

يكتب واطسون (Watson) :

«الانفعال «رد فعل ـ نمطي» وراثي، يتعلق بالتبدُّلات العميقة في آلية الجسد ككل، وبصورة خاصة في الأجهزة الأحشائية والغددية»[١٠]. وقد تمسك السلوكيون بشدة بالنظرة البيولوجية الصرفة للانفعالات مُعتبرين هذه الانفعالات تكيُّفات عصبية ـ جسمية مع ظروف البيئة وتبدُّلاتها.

غير أن الإنجاز الهام الذي يعود شرف تحقيقه لدوماس (Dumas)، العالم النفسي والفيزيولوجي الفرنسي، إنما كان التحديد بدقة للمقصود بصورة أساسية بكلمة بيئة[١١]. إذ رغم أن دوماس كان يرى أيضاً أن الانفعالات تتكوَّن من مظاهر فيزيولوجية خارجية إلا أنه ركَّز اهتمامه بصورة أساسية على التقليد (معتبراً إيّاه وسيلة تعامل اجتماعي بين الناس) معتقداً أنه مُتأصِّل في الكائنات البشرية لا الحيوانات، مخالفاً بذلك داروين.

وحسب رأي دوماس، ينبع التقليد (والايماءات) من البيئة وهو وسيلة للتكيُّف معها. فالمرء يكتسب من الناس المحيطين به نماذج وأنماطاً تقليدية للتعبير عن الفرح، الغضب، الخوف، الأمل، هذه الانماط التي قد تتفاوت تبعاً للدائرة الاجتماعية التي يعيش ضمنها الفرد، وكذلك تبعاً للتراتب الطبقي ومجموعة الأمة. إن هذا ينطبق أيضاً على «التقليد الصوتي» لأن الإنسان يحاكي التنغيم والطبقة وتوتر الكلام كما يسمعه من معلميه وزملائه (الأمر الذي يندمج مع جوانبه الدلالية والانفعالية).

وهكذا، حسب رأي دوماس، فإن التقليد الوجهي والصوتي هو محاكاة لنماذج جماعية. إذ حتى التقليد الذي ورثه الإنسان من أسلافه ما قبل الإنسان، إنما هو مؤسلب وفق نماذج قابلة للتغير اجتماعياً من خلال التربية والمحاكاة إلى حد أن الإنسان، حتى عندما يكون وحيداً، يُبرز انفعالات كما لو أنه يبرزها للآخرين وتماماً مثل الآخرين.

وبالمناسبة، فقد يكون من المستحسن أن ننوِّه أن الأبحاث اللاحقة قد أوضحت الضعف النسبي للجانب الفيزيولوجي من الانفعالات إذا ما قُورِنَ بجانبها الاجتماعي السيكولوجي. فالانفعالات تنبع من الصراعات المختلفة ضمن الفاعلية العصبية. إن الحالات الصعبة التي تمرُّ بها المنظومة العصبية أو الصراعات النفسية ـ الاجتماعية التي تُحل تستثير أنماطاً «غير ملائمة» من ردود الفعل (تبرز على شكل ظواهر حركية ونمائية) في المراكز والمناطق ما تحت القشرية. مع ذلك فإن هذه الظواهر بأشكالها العديدة جميعاً، هي أقل تنوُّعاً من الانفعالات البشرية[١٢]. أي بعبارة أخرى، آليات الانفعال الفيزيولوجية البشرية أقل عدداً من الانفعالات النفسية. لذلك ينبغي أن تُعزى تعددية أشكالها الكثيرة إلى ماهيتها الاجتماعية.

---

(١٠) J. Watson, Psychology from the Standpoint of a Behaviorist, Philadelphia and London, 1924, P.215.

(١١) G. Dumas, Les émotions, Paris, 1937.

(١٢) A. R. Luriya and A. N. Leontyev, (Investigation of Objective Symptoms of Affective Reactions); see (Problems of Modern Psychology), Moscow, 1926.

هنا، اسمحوا لي أن أُشير إلى أن سيكولوجية الانفعالات لدى دوماس قد وضّحت إلى حد كبير قدرة الإنسان بالفطرة على إظهار انفعالاته غير المختبرة حالياً. بهذا ينتقل مركز الاستقطاب إلى المضامين الإشارية للتعبير عن الانفعالات فهذه ليست إلاّ ضوابط لسلوك الفرد الاجتماعية تجاه البيئة والبيئة تجاه الفرد، ضوابط لانتساب الفرد الكامل أو الجزئي للـ «نحن».

وفي هذا المجال كان الإنفصال عن داروين إنجازاً تقدُّمياً حقاً. إذ قبل دوماس وبتأثير أفكار داروين [١٣]، كان يُفسَّر التقليد بين الناس وظواهر التشابه ضمن سياق تطوُّر الإنسان عن الحيوان فقط، وبالمقارنة مع تعبيرات الحيوانات عن انفعالاتها وحسب. أمَّا دوماس فقد أوضح ضرورة البحث بتمعُّن في التقليد الوجهي وكذلك التقليد الصوتي وحركات الجسم الأخرى من وجهة نظر العلاقات الاجتماعية بين البشر، بكل احتمالات تغيرها الثقافية والتاريخية.

لكن، مع ذلك، لم يحقق أي تقدم في أي من الأنماط السيكولوجية أو الاجتماعية. لقد اقتصر، كما فعل جيمس ولانج قبله، على البحث في التعبير عن الانفعالات، دامجاً هذا التعبير مع جوهر الانفعال. في حين كان من المناسب أكثر أن يشرح خبرة الانفعالات والمشاعر ذاتها حسب ظهورها المكبوت، الناقص ذي الصبغة الداخلية الذاتية.

لقد لاحظ دوماس أن النماذج معيار تقليدي خاص بالتعبير عن الانفعالات مُتجانس مع اللياقة والتواضع وآداب السلوك. أما فرط التقليد أو التعبير الصوتي فيمكن أن يُعزى إلى الافتقار للتربية وهو، بشكل من الأشكال، يضع الإنسان خارج نطاق المحيط الاعتيادي. على أن هذه الحقائق بحاجة لدراسة متمعِّنة أكثر. فالتربية لا تعلِّم كيفية التعبير عن الانفعالات وحسب بل تعلِّم أيضاً، وبمقياس أكبر بكثير، كيفية كبت هذه الانفعالات إذ أن المشاعر الداخلية، بوصفها خبرات بالمعنى السيكولوجي الخاص، فقط ضمن الحد الذي يتمُّ به إعاقة التعبير الخارجي عنها أو القضاء على هذا التعبير.

كذلك يُعلِّم التعامل الاجتماعي رباطة الجأش إذ تغرس مختلف الأساليب التربوية في الإنسان ومن ضمنها الثواب والعقاب، صفات الشجاعة، كظم الغضب، التواضع، البرود، التحفظ، وضبط النفس. وقد صاغ المتطهِّرون (في بريطانيا) نموذجاً خاصاً للإنسان بتشريب الأطفال الجدِّية ومنعهم من الضحك أو اللعب. وبذلك ينشب في كل طفل صراع ما بين الرغبة في الارتباط بالناس الآخرين والموانع التي تمنعه من ذلك: إنه يختفي عن الغرباء في ثنايا ثوب أمه، مختلساً نظرة خفيِّة للغريب بين الفينة والفينة، فالنظرة المباشرَة هي علامة الانتساب للجماعة ذاتها في حين أن النظرة، الاسم واللمسة تكون مقبولة فقط حينما يتوقَّف الغريب عن كونه غريباً.

إذاً قد يخفي المرء عن «الغرباء» أو يكبت التعبير الخارجي عن الانفعال والشعور وهذا ما يُدعى بالتحفظ أو النفاق، غير أن التدريب المستمر هو مسلك للانتقال من كبت التغبير إلى

---

(١٣) **Charles Darwin, The Expression of the Emotions in Man and Animals, London, 1872.**

تعليم المشاعر أي ممارسة التجربة الداخلية.

فضبط النفس يؤدي أحياناً إلى اضطرابات مرضية تحلّ بالمنظومة العصبية وفي بعض الأحيان يمكن أن يوجِّه الطاقة العصبية، بطرق مُنحرفة معقَّدة، باتجاه تفريغ إبداعي لتجربة الإحباط الداخلية.

غير أن التحفُّظ الخارجي الصرف هو أيضاً ذو أهمية بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي. فالتحفُّظ، باعتباره نقيض الولاء، يعبِّر عن معارضة الفرد لجماعة معينة يعتبرها هذا الفرد غريبة عنه. وبقدر ما يراها بيئة غريبة، بقدر ما يتعين على جهوده الداخلية أن تسلك مسلك التحفُّظ والإخفاء والخداع. وهذه الجهود شأنها شأن الانفعالات المذكورة آنفاً، تعتمد على آلية نفسية معينة. وفي حين أن الثقة والصدق يقفان وراء الهيكل الأول للجماعة ويُعتبران أساساً له، فإن التحفُّظ والرياء يعكسان تعقيد بنيته ويتضمنان إنكار الفرد للجماعة ورفضه لها. إن هذا الجانب من جوانب الظاهرة يربطها، بوضوح، بعلم الاجتماع، لذا، من حق المؤرخ أن ينظر للتحفُّظ باعتباره عزلة روحية، أو نشاطاً احترافياً لجاسوس في السياق السوسيولوجي.

يمكن إلقاء نظرة فاحصة على التحفُّظ والرياء وضمن حدود معينة، من خلال الطرائق الفيزيولوجية ـ الكهربائية والتأثير الدوائي.

وبالإجمال، فإن الكذب المُعبَّر عنه من خلال كذبة والكذب المُعبَّر عنه بالصمت يشيران إلى علاقات بشرية وهما، بالأصل، تعبيران عن عزلة الفرد في الجماعة.

والعكس ينطق على الثقة والصدق. فأبسط مظاهر انفتاح القلوب بين الناس، النظر في عيون بعضهم بعضاً. والابتسام لبعضهم بعضاً هي علامات تدل على شعور الـ «نحن». كما أن ابتسام طفل يبيِّن ظهور وتطوُّر علاقاته مع الراشدين المحيطين بوصفهم أعضاء في مجموعة الـ «نحن» ذاتها.

لا يوجد هذا الوسط الخالص لمجموعة الـ «نحن» إلا في العالم الداخلي الأول للطفل الذي لم ينسحب بعد إلى داخل ذاته. وهذا يعني أن «نحنين» مختلفين على الأقل تتقاطعان في الفرد مما يوتِّر منظومته العصبية ويسبب الانفعالات التي تُضفي عليها الصبغة الذاتية فيما بعد. فالفرد ليس «نحن» مُصغَّرة مكثفة بل هو تقاطع لعدد كبير من علاقات «نحن» و«هم». إنه يحار كثيراً قبل أن يختار كما تتكون لديه شكوك، ويربط نفسه، أو على الأقل يحاول بالتسلسل، ربط نفسه بمجموعة «نحن» أو مجموعتين أو ثلاث. وهذه التجربة والخطأ هي التي تصوغ عالمه الداخلي، بما في ذلك صفاته الداخلية: وعيه، تفكيره، إرادته.

ومن المضمون تماماً أن نقول إن وعي الشخص يرتفع بقدر ما يزيد عدد الـ «نحن» المُتنافسة فيه، أي بمقدار ما يتسع نطاق العلاقات الاجتماعية ـ النفسية لديه.

تستمد الإرادة أصلها من هذا الاختيار، لكونها تتشكل عميقاً في الشخصية كنقطة تقاطع. من هنا، فإن علم الإرادة البشرية لا يمكن فصله عن علم النفس الاجتماعي. والخطوة الأولى في تحليل الإرادة هي البحث في عدم الرغبة بالطاعة أوتوماتيكياً. وبالتالي بحث الدعم (الحقيقي أو الوهمي) الذي يجده الشخص لدى الجماعات والسلطات الأخرى. تبدأ الرغبة

بالتشكّل كفعل سلبي، فعل عدم طاعة، عدم ولاء، رفض. وفي مرحلتها العليا فقط، تظهر على شكل سعي نحو أهداف إيجابية يضعها المرء نصب عينيه، أي هدف تم اختياره عن وعي من بين أهداف كثيرة محتملة، وأخيراً، نحو هدف وضعه الفرد لنفسه بصورة مستقلة.

وعلى نفس المنوال، فإن سيكولوجية التفكير ترتبط عضوياً بالنفسية الاجتماعية بل ربما تنبثق عنها.

إن بقدر ما يكبر عدد الـ «نحن» المتقاطعة لدى الفرد وبقدر ما يكبر عدد الحدود الفاصلة بين «نحن» و«هم» بقدر ما يقل الفراغ للدوافع والانفعالات العمياء نصف ـ الواعية وبقدر ما تكبر أهمية التفكير. إنه ليس ببساطة لأن الـ «نحن» كثيرة جداً. إذ لا بد أن يكون من بين هذه الجماعات المتقاطعة جماعة تدرك على أنها «كل الناس». وحين يدرك المرء نوعية هذه الجماعة إدراكاً واضحاً فإنه يقلع عن التردد: إذ يجد لأول مرة تحت تصرُّفه معياراً للاختيار لا لُبْس فيه ولا غموض: برهاناً قاطعاً أو بعبارة أخرى، برهاناً علمياً.

إن التاريخ السابق كله لم يكن إلاَّ طريقاً يُفضي إلى هذا الموقف. وعلى الرغم من أن البرهان القاطع ما يزال بعيداً عن السيطرة على عقول ومشاعر كل الناس على الأرض حتى في عصرنا هذا، إلاَّ أنه سيكون أحد الإنجازات التكنولوجية والعلمية وذلك لأن الجنس البشري، ككل، ما يزال على مسافة بعيدة من إعادة ترتيب نظامه الاجتماعي على أساس علمي عقلاني.

على أن التربية والوعي الشيوعيين سوف لا ينفصلان عن انتصار الروح الجماعية الواعية لدى الإنسان، فالرفاقية والأخوة لا يمكن النظر إليهما إلاَّ بوصفهما عودة الإنسان إلى جماعة البشرية بعد عصور من العزلة والجهود المبذولة لخلق التناقض بين الـ «نحن» والـ «أنا».

لقد فسرنا فيما سبق عقم الفردانية المطلقة، فالإنسان لا يوجد بصورة منفصلة عن مجموعات الـ «نحن». إنه عندما يتفق أو يختلف مع مسار تفكير معين، يلتصق، آنياً، بمجموعة الـ «نحن» الموافقة التي تتعارض مع الـ «هم» المخالفة والعكس بالعكس. وهذا ما سوف تكون عليه بعض نواحي السيكولوجية الاجتماعية البشرية في المجتمع الشيوعي العالي الديناميكية في المستقبل. ما من أحد سيتصور نفسه مُناقضاً لأي أحد، كما أن الجماعات ستغدو بصورة متزايدة مجموعات من الأفراد ذوي العقول ـ المتقاربة. بذلك، ستضم مجموعة الـ «نحن» أولئك الذين نجحوا في أن يروا، مثلاً، احتمالات صحة نظرية أو، على العكس، الخطأ في إثباتها، في حين سيكون الـ «هم» أولئك الذين ما يزال يتعين إقناعهم. ومن المؤكَّد أن مشاعر سلبية عنيفة ستنشأ ولا بد من افتقار أحدهم ذهنياً للاستيعاب وعدم قدرته على الفهم، ذلك لأنه بقدر ما يقل فهم الشخص واستيعابه بقدر ما يكون أقرب للـ «هم» البدائية.

غير أن هذا مجرد حلم. -

الفصل الرابع

علم النفس الاجتماعي وعلم النفس التطوري

١ ـ تاريخ الوعي

حين عرضنا نظريات لينين حول التلقائية العفوية والوعي (الفصل ١، القسم ٢)، قلنا إنها ليست على مستويين مختلفين، بل متضادين أيضاً. وهذا يكشف الصراع الديالكتيكي العميق بين السيكولوجية الاجتماعية والإيديولوجية وهو الصراع الذي يوصف على أنه انشطار في الوعي الاجتماعي. أو بعبارة أخرى، وحدة وصراع الأضداد.

وباعتبار أن الحالة هكذا فإن علينا أن نعود بنظرنا إلى الوراء لنرى ما هي التلقائية («الغريزية»، طبقاً للتعبير المرادف لتعبير لينين)، التي تتواجد بكثرة في الظواهر السيكولوجية ـ الاجتماعية.

من خصائص التلقائية غياب النقد والفهم الذي يغدو، في النهاية، لاوعياً. وعلم النفس الاجتماعي الماركسي لا يقتصر على دراسة الظواهر المتطرفة (اللاشعوري، اللامعقول، اللامنطقي) لدى جماهير أو مجموعات الناس، وهو الأمر الذي يجذب انتباه علماء النفس الغربيين، غير أنه لا يسعنا أن نتجاهل هذه الظواهر أيضاً، لأنها أساسية عند وضع أية نظرية.

لذا نكرر: من الخطأ أن نقيم سوراً صينياً بين الظواهر الاجتماعية ـ النفسية التلقائية واللاواعية من جهة وبين الوعي من جهة أخرى. إننا نميز أنفسنا عن علماء الاجتماع ـ النفسيين الغربيين الذين يقولون إن من يعرفون أسرار الظواهر النفسية اللاواعية وحدهم هم الذين يمكنهم أن يسيطروا على الجمهور. إن غرض علم النفس الاجتماعي الماركسي ليس معارضة الشعور النفسي التحتي لدى الجماعة بالتركيبات النفسية الواعية لدى الأفراد الذين تتكوّن منهم هذه الجماعة، بل فهم العمليات الذهنية المميزة للجماهير، الفئات والجماعات من الناس.

ترى هل يضعف التنافس الاشتراكي إذا كان كل عامل وفلاح يعرف منذ أيام المدرسة الأولى القوانين السيكولوجية الأولية التي تشكل أساس العمل الفِرَقي؟ * وبما أنه أسهل على العلم

* من فرقة. على أساس الفرق.

أن يُشرِّب التلاميذ المعارف والأفكار التي يريدها على شكل جماعات من أن يُشرِّبهم إياها فرداً فرداً، فما هو الضرر يا تُرى من لفت انتباههم لهذه الحقيقة؟ لندع المجموعة ـ وهي وسيلة تربوية أشد قوة ـ تتشرَّب الاحترام للعلم الذي يدرس النفسيات البشرية مثلما يدرس الطب الأمراض البشرية.

وعلينا ألاَّ نخاف من المناقشة العلمية لمفهوم «اللاوعي»، لأن ظواهر وآليات علم النفس الاجتماعي يمكن أن توصف إلى حد كبير بأنها لا إرادية، غير متعمَّدة، وعفوية. وكون «اللاوعي» حقيقة وليس خيالاً، أمر يسهل على الفهم، ولو كان ذلك فقط من خلال الحقيقة المعروفة جيداً وهي أن بإمكان المرء أن يعرف شيئاً ما ويتذكَّره ثم ينساه بعدئذ، أي يزيله من وعيه ثم يتذكَّره ثانية أي يستعيده من اللاوعي. ومن الواضح أنه لا حاجة بنا لأن نفهم كلمة «اللّاوعي» بالمعنى الفرويدي الخاص، رغم أن التحليل النفسي الفرويدي يحتوي على عنصر إيمان بقدرة العقل البشري: أي القناعة بأن من الممكن إدخال اللاوعي لدى كل إنسان إلى ساحة وعيه بالتحليل العلمي. وبهذا المعنى ينبغي على علم النفس الاجتماعي أن يُفسِّر أيضاً بعض عوامل الوعي التحتي التي تتحكم بسلوك الإنسان العفوي في فئة من الناس أو جماعة لكي يجعل هذه العوامل معروفة، ممكنة التقويم، والتخمين والتحكّم.

يمكن تعقُّب آثار طبيعية الوعي التحتي والتلقائي عبر إمكانية التغيُّر التاريخية للتركيبات النفسية. فالظاهرة المضادة ـ أي التفكير المنطقي أو المعرفة العلمية ـ هي ذات شكل واحد من حيث الجوهر في مختلف الحضارات والثقافات المعروفة في التاريخ، وحدها محتويات المعرفة والتفكير هي المتغيِّرات، وبالمقابل، فإن عالم الظواهر الاجتماعية ـ النفسية التلقائية، ما دون الواعية أو اللاواعية يبدو وكأنه يتغير تغيُّراً لا محدوداً وهو محير تقريباً بتعددية أشكاله. إنه يبدو كما لو أن الطبيعة البشرية ليست واحدة وليس لها نفس الجوهر، بل كأن تعدديتها لا تنفد أبداً.

في علم النفس الغربي، كانت مدرسة إنياس مايرسون (Ignace Meyerson، عالم النفس الفرنسي البارز، مهتمة اهتماماً شديداً بهذه المسألة. وقد قالت بأن تاريخ المجتمعات يسبب تغيرات مستمرة في الطبيعة البشرية.

يصف مايرسون جوهر هذه الطريقة على أفضل نحو فيقول: «إن تحليل السلوك بالاستفادة من الحقائق التاريخية يغيِّر منظور عالم النفس. إذ ينبغي ألاَّ يتعامل عالم النفس مع إنسان مجرد بل مع إنسان ينتسب إلى بلد محدد وزمن محدد، مرتبط بظروف عصره المادية والاجتماعية ويتعامل مع أناس ينتسبون هم أيضاً لبلد محدد وزمان محدد. بذلك يوجد ميدان للبحث السيكولوجي ذو صفة تاريخية. ورغم أن هذا يخلق صعوبات جديدة لعلم النفس إلاّ أنه يخدم كمصدر جديد من مصادر المعرفة»[1].

يُكرِّس علم نفس «مايرسون» التاريخي نفسه لدراسة الأفعال والأعمال، بما في ذلك عمل الشعب وخصوصاً دراسة إنجازات الناس بوصفها المصدر الرئيسي للحقائق. مع ذلك أبقى

---

(١) Ignace Meyerson, Les Fonctions psychologiques et les oeuvres, Paris, 1948, P.11.

مايرسون نفسه على مسافة أمان تامة تفصله عن المادية المبتذلة. كما أوضح أن التأثير المُباشَر لأسلوب العمل على التطور الفكري ولاسيما في عصور ما قبل التاريخ، أمر خارج نطاق التكوين العلمي مرة ثانية.

وعلماء النفس السوفيات ينظرون باحترام لعلم النفس التاريخي الذي قال به مايرسون [٢].

فمن المفيد تماماً تطبيقه في مجال الاثنوغرافيا والآثار (باعتباره ينظر إلى الإنجازات البشرية على أنها المصدر الرئيسي لمعرفة النفسيات، وكذلك في دراسة التاريخ القديم والوسيط والحديث. غير أنه من المؤسف أن مايرسون يفتقر في معظم الحالات للنهج العلمي في التعامل مع التاريخ، قوانين التطور السيكولوجية الموضوعية، والأسباب والنتائج في الحياة الاجتماعية. مع ذلك فقد ساهم في الدورية التي كان يصدرها مايرسون عدد من المؤرخين الماركسيين من بينهم آ. سوبول. وربما يدلّ هذا على توفّر الاحتمال في أن هذه المدرسة السيكولوجية قد تنتقل فيما بعد إلى المادية التاريخية. لكن حتى الآن ما يزال هذا الأمر مجرَّد أحد الاحتمالات العلمية.

وإلى جانب إنياس مايرسون ذي التوجُّه ـ التاريخي، لابد أن نذكر جان بيير فيرنان (Jean - Pierre Vernant) -، المؤرخ المهتم بعلم النفس الاجتماعي، باعتبار أن اليونان القديمة هي موضوع دراساته الأساسي. وفيرنان هو ماركسي. لقد ساعدت معارفه المتعلِّقة ـ باليونان القديمة ـ على تطوير المفاهيم الأساسية للمادية التاريخية لكون التركيز قد انصبَّ على مسألة الشخصية في التاريخ. إذ من الخطأ حسب رأي فيرنان أن ننظر إلى السمة النفسية على أنها ثابتة غير قابلة للتغيُّر طيلة حياة المرء. ففي الإنسان كل شيء يتغير بتغير السياق التاريخي. ذلك أن «الفرد نفسه هو نتاج تاريخي» وتبعاً لذلك فإن كل ثمار فاعليته، كل القيم المادية والأدبية التي تثبت الوظائف النفسية لدى الإنسان، يمكن أن تخدم كمصادر أوليّة في دراسة علم النفس التاريخي لحقيقة ما، بما في ذلك علم نفس العمل [٣].

ومما يدعو للأسف أن فيرنان قد صرف جل اهتمامه للشخصية بدلاً من المجتمع، رغم أن علم النفس التاريخي، الذي نما بصورة رئيسية أو بصورة حصرية في فرنسا، وثيق الصلة بعلم النفس الاجتماعي، لكون الاثنين تيارين متقاربين.

والآن دعونا نحاول قلب مفاهيم تطوُّر الشخصية التاريخي أو تطوُّر الفرد إلى مصطلحات النظرية العامة للجماعات النفسية. ينطلق نمو الشخصية من خلال تمثُّله لعناصر العالم المحيط. لقد كانت الشخصية أو الفرد تعتبر بالأصل وحدة مُتراصّة وكلاً متناغماً بالمقارنة مع الشخصية أو الفرد بالمعنى المعاصر للكلمة. لقد أوضح ليفي برول (Levy - Bruhl) في إحدى المقالات الخاصة أن فكرة الفرد في المجتمعات البدائية لا يمكن أن تنفصل عن ممتلكاته، حليه، أدواته، مسكنه، ثيابه، أرضه، حيوانات الأليفة، كما أنه لا يمكن فصله عن بيئته

---

(٢) O. M. Tutunjan, (Progressive Trends in Historical Psychology of Ignace Meyerson), Voprosy Psikhologii, 1963, No. 3, pp. 118 - 24; (Basic Works of I. Meyerson and His School on Historical Psychology), Voprosy Psikhologii, 1963, No. 4, pp. 190 - 91.

(٣) A short outline of Vernant's works was given recently in an article by J. J. Goblot, «Histoire et psychologie», La Pensée, 1965, No. 124.

الجغرافية، أقربائه أو عشيرته. فلكي يوقع الأذى بجزء ما من بيئته كان ينبغي أن يُحدِث جرحاً في جزء ما من جسمه أي بعبارة أخرى كانت الـ «أنا» مُمتدة إلى درجة أنها كانت غير موجودة تقريباً. لكن مع الزمن ضاقت الشقة الفاصلة بين الشخصية والبيئة وحينذاك ظهرت الـ «أنا» («كذلك الـ «هو» والـ «أنت»). تُرى هل كانت هذه عملية بارزة من عمليات تطوُّر ـ الذات؟ كلا، فمن الممكن تعقُّب آثارها حتى تطور وتعقُّد العلاقات بين الناس، وبصورة أساسية العلاقات المادية منها: وضع الحدود بين الأقاليم المتجاورة وما رافق ذلك من حقوق اقتصادية وكذلك تكاثر مختلف أشكال تحويل الملكية وامتلاك الفرد للعناصر المادية للـ «أنا» الأولى مثل الهبات، التحويلات، الإبدالات. ففي الأزمنة الأولى، كانت هذه الأعمال داخلية أساساً، تنحصر في الزمر أو القبائل. مع ذلك فقد كانت، إذ جاز لنا القول، تُجرِّد الفرد من كافة القشور التي كانت تستره. إذ ليس التطور الذاتي للتفكير البدائي إلى تفكير معاصر، كما خمَّن ليفي برول، بل تزايد تحويل الملكية وامتلاك الأشياء، هو الذي عرّى الشخصية البشرية بصورة تدريجية. لقد كان الفرد في الماضي السحيق يضطر حين ينتقل من مجموعة سن أو فئة قبلية إلى أخرى لأن يغير اسمه: أي كانت الشخصية القديمة تختفي لتحل محلها واحدة جديدة (فالاستمرار، إذا كان هناك أي شيء منه، كان يتم التعبير عنه فقط من خلال الممتلكات الشخصية القليلة). وأخيراً أدَّى الانتشار المتزايد ما بين المجموعات إلى الإضعاف النسبي للاسم باعتباره صفة للشخصية لا يمكن الانفصال عنها. ورغم أن الرجل كان عند استهلاله حياة البالغين أو الزواج أو الاسترقاق أو التبني أو الهجرة، ينفصل عن اسمه السابق، فإنه باسمه، بلباسه، بقصة شعره، بوشمه، بأدواته وأسلحته، كان يحتفظ بنفسه، أو بصورة أكثر دقة، كان هذا التحرر من الصفات الخارجية تجعله «هو ذاته» تدريجياً. لكن في مرحلة لاحقة أيضاً، كانت ذات الفرد تُخفض إلى الجسم المجرد واستمرارية الذاكرة والوعي. وبهذا المعنى فقد كان العبد القديم في العصور الكلاسيكية ذا شخصية أكثر من الهمجي البدائي.

غير أن الجسم المجرَّد ليس هو «الأنا» غير المتغيِّرة بذاتها تماماً. إذ كان من الممكن أن يفقد المرء ساقيه، يديه، أذنيه، أو أي جزء آخر من جسده، ومع ذلك يبقى هو ذاته، بل كانت العادة في بعض المجتمعات أن يقلع المرء، عندما ينتقل من صعيد اجتماعي إلى صعيد آخر، سناً، أو أن يُختَن أو يُجذع، تماماً مثلما كان المتمرِّدون في العصور الأحدث يثقبون خياشيمهم، إذاً، لم يعد الجسد عنصراً مميَّزاً يمكن الاعتماد عليه في التحركات المعقَّدة بين مجموعات الـ «نحن» والـ «هم» وبالتالي فإن نمو مفهوم الشخصية بات يرفضه. وبذلك انتقل جوهر الشخصية إلى «الأنا الداخلية» أو «الجوهر الداخلي». وفي هذه المرحلة فقط غدت الشخصية، أخيراً متطابقة مع ذاتها أي ظهرت «الأنا» الخالصة مزدهية في فرديتها ووحدانيتها كعالم مُصغَّر.

رغم ذلك فإن هذا الجانب الذاتي من تشكُّل الشخصية التاريخي يُرَدُّ إلى التبادل ما بين الناس: فالأشياء الداخلية، الصميمة، الذاتية تنشأ من ظاهرة السريَّة، أي الإخفاء، خداع الآخرين أو بعبارة أخرى، الحد المفروض على الحلقات النهائية في سلسلة السبب والنتيجة السلوكية. فالمرء لا يمكن أن يُظهِر نفسه عارياً أمام الـ «هم»، وهنا يظهر ما دعاه العالم

الطبيعي الروسي ي.م. سيخنوف (I.M. Sechenov)، المنعكس المختصر أو الكلام ما دون الصوتي، الحركة الداخلية، التفكير. هذا الإخفاء هو بالأصل، ظاهرة اجتماعية صرفة، إذ يُنظر للناس المحيطين أو في أفضل الأحوال، يُشَك بأنهم ينتسبون للـ «هم» أي يُشَك بخداعهم. وحين يعزل المرء نفسه يبدو كما لو أنه ينسحب من جوقة، مجموعة «نحن» أولية. وهكذا، فإن نمو العالم الداخلي لدى الأفراد هو أيضاً عبارة عن تبادل بين البشر، تبادل بالأهمية السوسيولوجية الكبيرة، وهو التبادل الذي يخضع للتطور جنباً إلى جنب مع التاريخ.

بعد أن تطرح الشخصية أغلفتهـا الكثيرة، تكون وظيفتها الأساسية هي اختيار الأفعال التي يجب أن تقوم بها. إن كبت الفعل هو المقدمة الأولى للإرادة. وبما أن الشخصية تقوم دائماً باتخاذ القرارات، مجيزة أو مانعة فعلاً من الأفعال، فإن الإرادة هي الخاصة المُميزة للشخصية، غير أن الاختيار والقرار يعينان الشك الأولي، أي أن هناك تردداً بين بديلين ممكنين. إذاً، للحظة أو لفترة أطول من الزمن، ينتسب الفرد إلى مجموعتين، «نحن» في حين يعتبر أنهما من المحتمل أن تكونا «هم». إن هذا انعكاس ذاتي لحقيقة أخرى هي أن مختلف الجماعات قد تمازجت وتراكبت بمقياس متزايد مع تقدُّم التاريخ. فالشخصية تُصاغ تاريخياً وفق الدرجة التي تتمازج بها مجموعات «نحن» المختلفة وعليها أن تختار بين متطلباتها. بيد أن الصيغة المعكوسة صحيحة بشكل من الأشكال. أي تتراكب مجموعات الـ«نحن» تراكباً متزايداً بقدر ما تصاغ الشخصية تاريخياً. وفي مجتمع الطبقات، يكون تمازج الجماعات أقل ويكون وضع الشخصية مساوياً فعلاً لوضع الجماعة.

ولكي نجمل ما سبق نقول إن علم النفس التاريخي ليس معنياً بتشكل الشخصية، بل هو معني أكثر بتقاطع مراحلها المختلفة مما يكثر من الخصائص النوعية للنفسيات الإنسانية.

وهناك دليل على مختلف أنواع المفاهيم في علم النفس التاريخي الفرنسي بدءاً من آ.دوبرون (A. Dupront) الذي حاول ايجاد علم نفس جماعي تاريخي فرويدي وحتى ر.ماندرو (R. Mandrou) الذي سعى حاذياً حذو لوسيان فيفر (Lucien Febvre) لأن يرسم سيكولوجية شاملة للمجتمع الفرنسي في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

النقطة الوحيدة الجديرة بالملاحظة هي أن علماء النفس ذوي التوجه التاريخي لم يكتشفوا التنوُّع وحسب، بل اكتشفوا التعددية أيضاً في المظاهر التي تظهر بها النفسيات البشرية. إذ يبدو كما لو أن هذه الظواهر وخلافاً لمظاهر التفكير العلمي والمنطقي، لا يمكن إرجاعها إلى قاسم مشترك واحد. فهي أحياناً تدعى «ثقافة»، على الأقل بالمعنى المتعارض لـ «ثقافة» و«علم».

ليست الثقافة، بمعناها الخاص، نسخة مطابقة لعلم النفس، غير أن من الممكن وصف عالم النفس الاجتماعي بأنه جانب من جوانب الثقافة الروحية أو على الأقل قريب منها: فالأذواق، العادات، الأزياء، قوالب وصيغ الكلام التقليدية، والتعبيرات عن الانفعالات... الخ، كلها ذات علاقة بالثقافة الروحية للجماعة وسيكولوجيتها الاجتماعية على حد سواء. وهذا يفسِّر لماذا يمكن أن تخدمنا الآثار الباقية عن ثقافة من الثقافات كمرجع لدراسة علم النفس. فالثقافة والإيديولوجية، بالإجمال، تتقاطعان وتتداخلان مع التفكير المنطقي، من

جهة، ومع العمليات السيكولوجية ـ الاجتماعية ما دون الواعية من جهة أخرى. تبعاً لذلك، فإن للثقافة، كما يراها المؤرخ، وجهين. أحدهما هو تطور العلم والتكنولوجيا وهي العملية التي يشترك بها كل الجنس البشري والتي ترفض الانفعالية بأي شكل من أشكالها، لا إنفعالية العمل العلمي الخلاق أو الأفكار الجديدة، بالطبع، بل الاعتراف بأن الحقيقة والإفادة لا إنفعالية وغير متحيِّزة. وبالمقابل فإن الفن، الدين، علم الأخلاق تتضمن كلها الانفعالية وتنجذب نحو الطرف الآخر. أي بعبارة أخرى يكافح التفكير المنطقي العقلاني ضد مبدأ ما مضاد بطبيعته للعمليات التي تجري في الدماغ. والتفكير المنطقي العقلاني يمكنه إما أن يُخمِد أو يُخضِع هذا المبدأ المضاد.

لذلك، كل ما يمكننا قوله هو أن هذا المبدأ المضاد لا يكون مصحوباً بعالم من الانفعالات والمشاعر وحسب بل هو شبيه بالمنطق العقلاني وبالإدراك المنطقي كمفهوم يمتلك حسب اللغة الرياضية، إشارة مضادة. هذا هو بالضبط ما يعنيه عالم الاثنولوجيا بمصطلح التفكير «ما قبل المنطقي». مع ذلك، فإن هذا التعريف السلبي تعريف غير كاف نظراً لأن المؤرخين ابتكروا تعابير «ما قبل الرأسمالي» و«ما قبل الإقطاعي» مثلاً. لكن ينبغي على المرء أن يعرف طبيعة هذه الظاهرة، إذ لا يكفي مجرَّد القول إنها سبقت ظاهرة أخرى معروفة.

٢ ـ مسألة التفكير ما قبل المنطقي

قلنا في الفصل الثالث إن علم النفس الاجتماعي يُرجع مصادره السيكولوجية والفيزيولوجية الأولى إلى المستويات الدنيا للعلاقات الاجتماعية، أي آليات التأثير المُتبادَل عن طريق الكلام، التقليد، الحركات والإشارات وأشكال التعبير عن الانفعال.

غير أن هذا لا يعني أن آليات الاتصال الاجتماعي الأساسية كانت مقبولة بصورة مثالية من أجل التفكير المنطقي منذ بداية الزمان. إذ يبين تاريخ اللغات أن هذه اللغات قد تكيفت تدريجياً وعُدِّلت بحيث تؤدي وظيفتها على أفضل نحو في ميدان معرفة الإنسان لعالمه الموضوعي. لقد كانت اللغة، في مراحلها الأولى، غير مناسبة بعد لهذا الغرض، نظراً لأن وظيفتها الأساسية كانت مغايرة. فقد كانت الأداة التي يؤثر الناس من خلالها بعضهم ببعض.

إذا لا علم فيزيولوجيا الفاعلية العصبية العليا ولا علم أنظمة الإشارات قد نفذ بعد إلى سرّ أصل نظام الإشارات الثاني لدى الإنسان في سيرورة تطوُّره: أي كيف ولماذا تطورت الإشارات الإنسانية، بالتحديد (العلامات، الرموز)، عن الإشارات والرموز التي كانت الحيوانات تميِّز بها الأشياء. إن قرع جرس بالنسبة لكلب قد يكون إشارة إطعام تجعل غدده اللعابية تفرز لعاباً، ومن الممكن إحداث منعكس شرطي مشابه لدى الإنسان، إلاَّ أن إحلال كلمة «جرس» محل فعل القرع يمكن أن يؤدي إلى نفس النتيجة. وكقاعدة، فإن أصوات الكلمة لا تمتلك شيئاً مشتركاً مع صوت الجرس أو أية أداة أخرى تدلُّ عليها الكلمة (إذ يزول وهم النظرية القائلة بأننا نستعمل الكلمات التي يدل لفظها على معناها بمجرَّد مقارنة الأسماء التي يسمَّى بها الشيء الواحد في اللغات المختلفة).

فالمرء يمكن، بكثير من الحذر، أن يدعم النظرة القائلة بأن تفرُّد هذه الإشارات الإنسانية تحديداً هي أن أية حاجة أو صفة حقيقية لها على الأقل إشارتان كلاميتان يمكن التبديل بينهما مما يبرر تسميتها إشارات أو رموزاً، فهل يمكن ربط هذا بالصفة الإنسانية القديمة «نحن» و«هم»؟ ربما كان ذلك ممكناً إلاَّ أننا ما نزال غير قادرين على تبيُّن كيفية ذلك.

فالسائد في أقدم أنظمة الإشارات البشرية هو ما يدل على تأثير الناس المُتبادل فيما بينهم. أما ما يدل على المعرفة فيظهر في مرحلة لاحقة. ولعل كثرة الحقائق التي جمعها علماء الاثنولوجيا عن الشعوب البدائية والتي يُطلق عليها أحياناً وصف التفكير «ما قبل المنطقي» تتطابق مع حقبة التناقض النسبي لهذين الدورين ومع الزمن الذي كان فيه الكلام غير صالح كأداة يمكن توظيفها بصورة أساسية للمعرفة والتفكير.

ترى ما المقصود بعبارة التفكير ما قبل المنطقي؟ لقد استخدم إ. دركهايم **(E. Dürkheim)**، جـ. فريزر **(J.G.Frazer)**، ليفي برول وكثير من علماء الاثنولوجيا الغربيين الآخرين، إضافة إلى الأكاديمي السوفياتي ن.ي. مار **(N.Y. Marr)** وأتباعه الكثر المصطلح المناقض: التفكير البدائي أو تفكير الكائنات البشرية في المجتمع البدائي وهو مناقض من حيث الأساس للتفكير المنطقي لدى الإنسان المُعاصِر، لكونه يخضع لقوانين مُضادَّة علاوة على كونها مختلفة. ولقد جرت محاولات لتعريف هذه القوانين على أساس مادي وصفي شامل.

ولسببٍ مجهول، ما من أحد غامر بالقول إن هذه القوانين هي قوانين التخيُّل ولعل الكلمة ذاتها تتضمن الغوص إلى داخل المجهول، غوصاً لا يتحكّم به أي عامل طبيعي. وقصارى القول كان يُنظر إلى التخيُّل باعتباره القطب المُناقِض للنموذج العلمي المتساوق أو القانون.

لقد بحث دوركهايم في قوانين التفكير ما قبل المنطقي في علم النفس ـ الاجتماعي. وحسبما كان يرى، فإن كافة الأفكار والطقوس اللاعقلانية في المجتمع البدائي إنَّما كانت تجسِّد الجماعة أو الروح الجماعية، ومن المحتمل كثيراً، أن وجود المجتمع كان يتطابق مع «الأفكار الجماعية» التي لهذا السبب كان لا بد أن تختلف عن كل الظواهر الحقيقية المعقولة منطقياً.

وكان فريزر يعتقد أن التفكير ما قبل المنطقي يمكن تتبع آثاره حتى القوانين السيكولوجية الصرفة التي تنظم ترابطات الأفكار: ففي ترابط «متجانس» أو «متشابه» للأفكار يكون هنالك ظاهرتان متماثلتان يُنظر إليهما باعتبارهما ظاهرة واحدة رغم مناقضة هذا الاعتبار للحس الفطري السليم والخبرة في حين أنه في ترابط أفكار «معدٍ» أو «جزئي» يُنظَر إلى الجزء باعتباره كلاً أو يُعتَبر شيئاً ما ملحقاً بالظاهرة وكأنه الظاهرة، رغم مناقضة ذلك، مرة أخرى، للعقل والتجربة، وهكذا تكون صورة أو ظل أو اسم شخص معادلاً للشخص الذي يمتٌّ له. ينتج عن هذا أفعال لا تكون موجهة باتجاه الشخص ذاته بل باتجاه شيء ما مشابه أو قريب منه. ويصف فريزر وعلماء أنثروبولوجيا آخرون هذا الأمر بأنه السحر في حين تكون الأفكار المطابقة هي التفكير السحري.

وقد ذهب العالم والفيلسوف الفرنسي ليفي برول إلى ما هو أبعد من ذلك وأعمق إذ طوَّر نظرية عامة تصف خصائص دالاّت (وظائف) التفكير البشري في المجتمعات البدائية.

لقد غطى ليفي برول كافة العمليات الذهنية المناقضة لمنطق الإنسان المتحضر المُعاصِر بالقانون الذي قال به؛ «قانون المشاركة»، واصفاً التفكير البدائي بأنه ما قبل المنطقي أو الغامض. لكنه لم يوافق أبداً، كما يُقال أحياناً، على أن الإنسان البدائي كان عاجزاً عموماً عن فهم البيئة الطبيعية المحيطة به والتصرف بصورة عقلانية. ولو كان هذا صحيحاً، لما استطاع الهمجي أن يتوصل إلى أي هدف عملي وبالتالي لم يكن باستطاعته البقاء على قيد الحياة. لقد كان الهمجي، حسب رأي ليفي برول، يقوم بالافعال العقلانية بصورة آلية تماماً مثلما يسدد لاعب البليارد كرة ويضربها، حاسباً زاوية السقوط وزاوية الانعكاس دون تفكير حتى. ويضيف ليفي برول أن هذه المبادىء ما قبل المنطقية كانت سائدة في التفكير، ورغم أن ليفي برول لم يكن عرقياً، إلاَّ أنه لم يكن يعتقد أن خصائص التفكير هذه هي فطرية لدى الشعوب المتخلفة، بل كان ينظر إليها باعتبارها مرحلة نوعية من مراحل التطور التاريخي.

ولدى وصوله إلى هذه النتائج، وجد ليفي برول نفسه عند مفترق طرق، لقد كانت التاريخية الخالصة تقتضي بأن يرفض مفهوم «التفكير الغامض» عديم المعنى ويحلل بصورة صريحة ومباشرة أكثر، سيكولوجية وفيزيولوجية تفكير الإنسان في المراحل الأولى من التاريخ، لكن، ليس ليفي برول بل هنري والون (Henri Wallon) عالم نفس المدرسة المادية، الشيوعي والماركسي وربما أعظم علماء نفس القرن العشرين ـ هو الذي سلك هذا السبيل، في حين بقي ليفي برول مثالياً، الأمر الذي كلَّفه غالياً. لقد أخذ بالنظرية القائلة إن التفكير الغامض والتفكير المنطقي ليسا مرحلتين من مراحل التطور، بل هما بالأحرى مبدآن متناقضان إلى الأبد متأصلان في روح الإنسان ويتطابقان مع الإيمان والعقل. وقد عزَا صفة اللاتاريخية لعناصر الغموض اللامنطقية واللاعقلانية هذه. وقبل وفاته بفترة وجيزة قام باختياره النهائي (كما تدل على ذلك كتاباته التي نُشِرت بعد موته) بين تعريفيه القديمين للتفكير البدائي، إذ بدلاً من نبذ تعريف «الغامض» ذلك التعريف الفارغ والتمعُّن بالمحتوى العلمي لتعريف «ما قبل المنطقي»، فعل ليفي برول العكس، وتخلَّى عن فكرة «التفكير ما قبل المنطقي». وكل ما تبقَّى إنما كان الجانب الصوفي الغامض، المتأصِّل في روح الإنسان والمُلاحظ بصورة أكثر تميُّزاً في الشعوب البدائية.

مع ذلك فإن الإسهام القيِّم الذي قدَّمه ليفي برول (العالم الذي تابع عمل عدد من علماء الاثنولوجيا البارزين) للتفكير العلمي إنما التقطه وأظهره هنري والون، رغم أنه، هو الآخر، لم يكن الشخص الوحيد الذي حاول أن يعيد صياغة هذا الإسهام وفق خطوط مادية.

ترى ما هي المعاني التي ينبغي أن نستخدمها لتحليل هذه الظاهرة الغريبة، هذا الكنز الذي تم الحصول عليه بالمراقبة العلمية وتطبيق المبادىء العامة؟ فعلماء الاثنولوجيا، فريزر، فيركاندت (Vierkandt) وليفي برول، لم يكونوا يعرفون إلاَّ علم النفس الترابطي المُعاصِر لهم، ولم يكن لديهم أية فكرة عن فيزيولوجية الفاعلية العصبية العليا أو اللغويات أو الفيزيولوجية النفسية للكلام، مع ذلك، ليس ثمة من طريقة مفهومة لحل هذا اللغز سوى دراسة تشكّل نظام الإشارات الثاني بما في ذلك النظام الموجود لدى الطفل الحديث.

وكون الأجوبة على الأحاجي التي كان الخيال البشري قد وضعها منذ القديم قريب بشكل

من الأشكال من المسائل اللغوية، أمر كان قد قدَّره حق قدره ماكس موللر (Max müller)، مؤسس المدرسة الميثولوجية، الذي اقترح تفسير ظهور الأساطير القديمة بأنها «أمراض في اللغة». لكن ما من أحد فكَّر حينذاك بأن كلمة «مرض» يمكن أن تطرح مشكلات جديدة نظراً لأن الأمراض تخضع لقوانين ما يزال يتعين اكتشافها.

وثمة اتجاه مغاير كليّاً تم اكتشافه من قبل عالم اللغات السوفياتي، الأكاديمي ن.ي. مار الذي ربما كان أحد أبرز من خلفوا ليفي برول.

إن بإمكاننا أن نحذف هنا جوهر مفاهيمه اللغوية دون أن نركز إلاَّ على أن مار لم يبحث في القوانين الشكلية للغات عموماً بغضٍ النظر عن الزمان والمكان، إلاَّ من أجل التعرُّف على علاقة تطور اللغات بتطور المجتمع التاريخي، وبشكل أوّلي بأسلوب الإنتاج. إذ حسب رأي مار، يتغير الجزء النوعي من اللغة بتغيُّر الحِقب التاريخية. إن فكرة ليفي برول القائلة بأن التفكير في الماضي كان يختلف اختلافاً جذرياً عن التفكير المعاصر ونتيجة لذلك فانه أمر غير مفهوم أن نضع نظرية عامة للتفكير، هذه الفكرة هي التي دفعت «مار» لاستخدام النظرية ذاتها فيما يتعلق باللغة. إضافة لذلك فقد رأى مار جذور تحوُّل التفكير في تحوُّل جوهر اللغة والكلام.

بيد أن هذا كله ظل مجرد تخمين إذ لم يكن هناك أي دليل أكيد. لقد استخدم مار، الاختصاصي باللغويات والآثار، قوة وطاقة جبارتين لتجميع مقادير هائلة من المعارف والفرضيات، الوقائع والتخمينات على شكل كومة، ورغم أنه كان معاصراً لبافلوف (Pavlov) إلاَّ أنه لم يكن يعلم إلاَّ القليل أو لا يعلم شيئاً البتة عن سيكولوجية وفيزيولوجية الفاعلية العصبية العليا. وهذا ما يُفسِّر السبب في أنه لم يتردد في أخذ النظريات غير العلمية لليفي برول وأشباهه من الباحثين حول «سحر» و«غموض» التفكير البدائي. فالصيغة الفارغة لدور الكلام والتفكير السحري في عمل الإنسان البدائي وحياته كانت تحوي مضامين سلبية فقط. إذ بالمعنى الذي نرتبط فيه بالتفكير، نجد أنه بالأحرى لا تفكير، بينما كانت اللغة نوعاً من عدم ـ اللغة في تلك الأيام.

لقد نتج عن طريقة مار الأصلية في تناوله الأبحاث اللغوية ـ أي بالنسبة له «التحليل الإحاثي»* للغات الحديثة والمعروفة تاريخياً، وهو التحليل الذي لم يكتمل وكان متعذر الفهم حتى بالنسبة لأقرب تلامذته ـ أقول نتج عن هذه الطريقة بعض النتائج المتفرِّقة المثيرة، إنمـا لم ينتج عنها دليل حاسم.

لقد كانت مفاهيم مار، كما يمكننا تذكُّر ذلك، موضع نقد حاد. لكن هل كان هذا النقد بناء؟ فهذا وحده المهم بالنسبة للعلم الحديث. أي بعبارة أخرى، هل حقق العلم تقدُّماً أم تراجعاً بالنسبة لمواقع برول ومار؟ بطرحه، لقد تراجع خطوة إلى الوراء بلغة علم النفس (علم النفس التطوري، علم النفس الاجتماعي). فالنقد، كما يقول المثل، فرَّغ الطفل كما فرَّغ الحوض. ذلك أن نقاد مار كانوا قد تناسوا مبدأ الفلسفة الماركسية وهو أن البحث في

---

* أي التحليل المتعلق بعلم البحث عن أشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة.

طبيعة التفكير يتضمن حكماً دراسة تاريخ التفكير نظراً لأن طبيعة هذا الأخير قابلة للتغير تاريخياً وما يتضمنه ليس مجرد التغير البسيط في محتوى التفكير، أي مجرد تراكم المعرفة بل بنية نوعية مختلفة إن لم تكن تمت للكل، إذاً فللكثير من العمليات الذهنية لدى الإنسان البدائي بالمُقارنة مع تلك الخاصة بالمنطق المُعاصِر.

وبسبب نقد مفاهيم مار فقد وقع المؤرخون وعلماء الانثروبولوجيا على الفكرة التبسيطية، المُضادة للتاريخ أصلاً وهي أن كلمة «دين» تُفسِّر تفسيراً ملائماً كافة خصائص وهراء العالم الروحي في العصور القديمة. الواقع أنها كانت خطوة إلى الوراء وخطوة مقدرة جداً إذا ما قورنت بالمحتوى النظري الضئيل لمفاهيم «كالسحر» مثلاً و«التصوف» في التفكير البدائي. إن الاستخدام الواسع لمصطلح «دين» لا يفعل شيئاً سوى أنه يطرح أحجية أخرى: لماذا يتكشف المزيد والمزيد من «الدين»، كلما نبشنا أعمق وأعمق في الماضي السحيق، راجعين القهقرى من المجتمع الطبقي إلى مجتمع ما قبل الطبقات؟.

إن العلوم التي تُعالج الحقيقة، تلك الحقيقة التي تشكِّل أساس الإنجازات المشهورة لعلوم التحكم الأتوماتيكي (Cybernetics) التكنيكية، كنظرية المنطق والإعلام مثلاً، المنطق الرياضي وعلم رموز اللغة، ستظل علوماً ناقصة إلى أن تكمِّلها علوم تعالج «غير الحقيقة». فقابلية العقل البشري للسقوط في الوهم، السخف، والتناقض، أي تشوُّهات الواقع، لا يمكن تغييرها إلاَّ بلغة الإخفاقات الميكانيكية لآلة التفكير. إنها تنبع من «التفكير ما قبل المنطقي».

٣ ـ المستوى الأدنى للأعمال الذهنية

يُشير بعض علماء السبرنطيقا (علم الضبط) إلى فجوة غريبة في السلسلة المتَّصلة. فالسبرنطيقا ليست قادرة بعد على تحليل كافة المستويات الوسيطة للتركيبات النفسية التي تمتد من فاعلية المنعكس الشرطي لدى الحيوانات وحتى الوظائف الذهنية العليا لدى الإنسان.

لقد أعطى الأكاديمي السوفياتي آ.ن؛كلموغوروف (A.N. Kolmogorov) هذا العنوان لقسم من إحدى مقالاته: «لماذا الأطراف فقط؟». وما كان يعنيه هو أن التحليلات السبرنطيقية الحالية للفاعلية العصبية العليا إنما هي موجهة باتجاه الأطراف فقط: أي انعكسات الشرطية لدى الحيوانات من جهة (مستفيداً من الفاعلية الأولية لقشرة الدماغ من أجل تطوير البرامج البسيطة نسبياً والمعروفة بأنها النظرية الرياضية للتعليم) ومن جهة أخرى (وبمساعدة الرياضيات) العمليات المنطقية الصورية للفكر، وهي أعلى وظيفة للدماغ البشري. والبون الشاسع بين الطرفين ـ أي بين الأعمال النفسية الأشد بدائية والأعمال النفسية الأشد تعقيداً ـ لم يستسلم بعد، إذا ما تكلمنا على نحو عملي، للتحليل السبرنطيقي وكلموغوروف ينظر لحالة الأشياء هذه ببعض الضيق. إذ كتب في مقالة أخرى من مقالاته «المنعكسات الشرطية متأصلة في كل الفقاريات، في حين أن التفكير المنطقي لم يظهر إلاَّ في مرحلة متأخرة جداً من مراحل تطور الإنسان. مع ذلك فإن الفاعلية التركيبية التوليفية لوعي الإنسان (بمعزل عن

أبسط المنْعكسات الشرطية) تلك التي سبقت التفكير المنطقي الصوري، لم يتم وصفها حتى الآن في صيغة السبرنطيقا ».

من هنا فإن جوهر المسألة يتمثَّل في العمق، رغم أنه من غير الممكن لوم علماء السبرنطيقا على الإغفال. إذ كيف يمكنهم وصف ما لم تقم العلوم الخاصة بمنهجته وتحديد خصائصه بعد ؟ الموضوع غامض ومُحيِّر.

يقول بعض علماء النفس بأن هناك ثلاث دوائر في الفاعلية العصبية العليا لدى الإنسان: أ) الفيزيولوجية. ب) النفسية، جـ) المعرفية. ورغم أن المصطلحات في هذا التصنيف قاصرة عموماً، فإن الفكرة هي أن نحدد من خلال مُصطلَح «النفسية» المدى الواسع الذي يفصل ما بين فاعلية المنعكس الشرطي على صعيد النظام الإشاري الأول والتفكير المنطقي العلمي لدى الإنسان. يدعو كلموغوروف هذه «الفاعلية التركيبية للوعي البشري» بما وراء حدود المنعكسات الشرطية البسيطة إنَّما القاصرة عن التفكير المنطقي الصوري. كما يُقال أحياناً إن النطاق ما دون المنطقي يغطي الظواهر العاطفية والإرادية.

مع ذلك، ربما سيكون من الأسهل اختيار المصطلحات والتعاريف المطلوبة إن يتم تناول المسألة من وجهة نظر التطور. فمن الواضح أن الأنماط المستحاثية للحيوانات كانت تعرف المنعكسات البسيطة بصورة سابقة كثيراً للإنسان ذي التفكير المنطقي، لذا، ألا يمكن أن يكون صحيحاً أن نفترض أن المستوى الثاني («التركيبية النفسية») قد ظهر في مرحلة أشباه الإنسان، أي الأسلاف البيولوجيين للجنس الإنساني، الذين عاشوا قبل فترة طويلة من ظهوره ؟. إن كلموغوروف ميال كثيراً لقبول هذه الطريقة التطورية التاريخية. فهو يقول: «ظهر التفكير المنطقي في مرحلة متأخرة جداً من تطوّر الإنسان» وهو لا يدعو كافة فاعليات الوعي الأخرى، ببساطة، ذات المرتبة الأدنى، بل يدعوها «السابقة».

لذلك، يمكن تشبيه المستويات الثلاثة للفاعلية العصبية العليا بالطبقات الجيولوجيا. وفيما يتعلق بموضوع البحث، لا يعتبر علم النفس أقل تاريخية من الجيولوجية. فالجيولوجيون ينظرون إلى قشرة الأرض باعتبارها تشكّلا تاريخياً. إنه يُرجع كافة الصخور التي يمكن مشاهدتها أو البنى الجيولوجية إلى حقبة زمنية ما من حقب تشكّل قشرة الأرض. كذلك، فإن المستويات والآليات المختلفة التي تشكِّل الآن فاعلية عصبية - نفسية بشرية مُفردة، قد ظهرت إلى الوجود في حقب مختلفة. لقد ظهر بعضها لدى البرمائيات والزواحف الطويلة المُنقرِضة، بينما ظهر بعضها الآخر في مرحلة مُتأخرة أكثر لدى الرجال القرود كواتيرنري (Quaternary). مع ذلك، وخلافاً للطبقات الجيولوجية فإن هذه الطبقات قد غيَّرت التشكّلات السابقة. فالانسان العاقل (Homo Sapiens) تلقّى طبقات جديدة. وهي الوعي البشري المُعاصر، كانت المستويات التطوُّرية الدنيا، بالمقارنة مع الطبقات الجيولوجية، قد تحوّلت تحولاً كبيراً بفعل الطبقة العليا - أي التفكير المنطقي المفاهيمي.

فالمستويات الثلاثة جميعاً ذات صفة أحادية متراصة وتناغم كلي وفي الوقت ذاته متواشجة فيما بينها. إنها تأتي مُتباعدة، مُنفصلة على شكل طبقات أصلية في حالة التجديد فقط والقولبة التكنيكية. رغم ذلك، يمكن لعالم النفس أيضاً أن يمضي مع التحليل التطوُّري

لنفسية الإنسان المُعاصِر. وهو ما يدعى، وياللروعة، بـ «علم الإحاثة» أي استكشاف ما هو قديم من أغوار وعينا.

إن من العسير علينا أن نتمثل هذا الجزء من فيزيولوجية الفاعلية العصبية العليا وسيكولوجيتها، فذلك يتطلب درجة عالية من التجريد. إنما ينبغي على الدارس أن يُفكِّر بظواهر مألوفة، كمراقب، وهو يجرِّد نفسه من المفاهيم المُعتادة وليس له من دليل إلاَّ التفكير العلمي المجرَّد.

لقد اضطر الفكر دائماً للقول بالشكل المعين للإنسان وبالوضوح، أي بقياس الظواهر البشرية حسب المعايير العادية والملاحظة المباشرة. فتعميم الأنماط والوضوح وإضفاء صفة التوازي مع التجربة اليومية المُعاشَة، كلها كانت تعيق العلم على الدوام. مع ذلك، أفلح العلم في جعل الناس يقبلون أن الشمس لا تدور حول الأرض وأن الميكروبات موجودة، تلك الميكروبات التي لا يمكن للعين المجردة أن تراها وأن هناك قوانين اجتماعية مستقلة عن إرادة الإنسان.

فالعلم، بتوسيعه حدود الكائنات الصغرى والكائنات الكبرى، أجبر الإنسان على تجريد نفسه من أبعاد جسده بوصفها مقياساً للكون. وبهذا قاد العلم الانسان إلى تقبُّل الأفكار التي لم يبرهن عليها بعد كالفيزياء الكميَّة ونظرية النسبية، لكن، ربما كان الأمر الأصعب هو التوصُّل إلى درجة متشابهة من التجريد فيما يتعلق بأعمق أعماق نفوسنا. صحيح أن اكتشافات بافلوف حول فيزيولوجية الفاعلية العصبية العليا كانت ثغرة، إلاَّ أن الظواهر السلوكية التي بدت آثارها ممكنة التتبع حتى العواطف «الواضحة» قد انقلبت لتزداد إبهاماً بوساطة الأخيرة وبدأت تظهر من جديد، ومن قلب الظلمة، إن جاز التعبير، بعد حث بافلوف على إهمال هذه العواطف البشرية الذاتية ليس إلاَّ. مع ذلك، فقد أخر هذا الصعود، وبشكل من الأشكال، من اللحظة التي كان يمكن التخمين فيها أن تجريد بافلوف إنما ينطبق على الحيوانات فقط وأنه نفى تطبيقه على الحيوانات بالتماثل الخارجي الخادع للوضعيات النفسية التي تقف خلف أفعال الإنسان.

لكن العلم لا يتعب أبداً من تسلُّق الذروة بعد الذروة. رغم أن أصعب شيء هو التحقق من الوعي. فالعلم لم يواجه أبداً مسألة أكثر تعقيداً نظراً لأنه ينبغي أن تُقتهر كلياً ذاتية الإنسان وشكله المعين البسيط.

هذا هو ما يفسِّر لماذا لا تُحَلُّ الألغاز النفسية إلاَّ بالتغلب على عائق بعد عائق وقهر النظريات العادية والموانع التي تحد العقل. إنه تجريد صعب أن نستنتج أنه يجب أن يكون هناك حلقة وسيطة ـ هي الآن جزء من الفاعلية النفسية العقلانية لدى الإنسان تصل ما بين الفاعلية العصبية العليا لدى القردة والتفكير العقلاني لدى الإنسان المعاصر.

هذه الحلقة ناشئة عن خصائص الفاغلية العصبية العليا لدى الكائن المعروف بإنسان نياندرتال أو شبيه الإنسان. (الإنسان القديم (Paléonthropos) والذي يضعه علم المستحاثات بين القرد والإنسان الحديث.

إذ تفتقر بنية دماغه، بدليل الجماجم المستحاثية، افتقاراً طفيفاً لما تُعتبر مناطق من قشرة

الدماغ خاصة بالإنسان تحديداً. ومهما تكن درجة «الطفيف» هذه فإنها تقدِّم إمكانية أن تكون الوظائف الذهنية العليا التي يقوم بها الدماغ البشري ما تزال مسألة حيوية. فمن المناقض للعقل أن تعتقد أن هذه التشكلات الصغيرة لدى جنس الإنسان هي نوع من الترف. إذ أنها ليست زائدة ولا هي بالنمو غير الأساسي. إن إزالتها أو تخريبها بسبب حالات قصور فظيعة، إنما لم يكن الأمر هكذا بالنسبة لإنسان نياندرتال، ذلك لأن آلية السلوك لديه كانت مُصممَّة وفق خطوط مُغايرة بصورة أساسية.

ربما كان نقد الفرويدية في كتابات علم النفس السوفياتية، بما في ذلك الكتابات الاثنية ـ النفسية، أكثر فعالية لو استخدمت هذه الطريقة المتبعة مسار التطور على الظواهر المذكورة آنفاً. وربما كانت الأبحاث التي قام بها علماء النفس التحليليون قد أدت إلى تفسيرات مغايرة لو أنها نُقِلت إلى الإطار التطوُّري التجريبي التالي: الميول التي تكبتها نفسية الإنسان أو الغريزة الجنسية عالية التطور هي البقية الباقية عما كان نظاماً بيولوجياً لدى سلفنا الباليونتروبوس (انسان الفياندرتال بالمعنى الأشمل للكلمة) هذا النظام الذي ربما كان بدونه، وفي بيئته الخاصة، سيعرض نفسه لحظر البقاء دون ذرية. فالإنتقاء الطبيعي لم يقض على تراث هذا الإنسان الباليونثروبي كله وذلك بسبب سرعة تحوُّله إلى إنسان حديث. وإن ما أخذنا بهذه الفرضية، فإن الحاجة لنسخ وتصعيد تراث الإنسان اليناندرتال في نفسية كل فرد ربما تظهر بصورة أكثر عقلانية وأكثر تبريداً على الصعيد التاريخي.

بذلك تكون نفسية الإنسان الحقيقية مكوَّنة من طبقات قديمة وطبقات أحدث، مثلما هي قشرة الأرض تماماً، بفارق وحيد هو أنها ليست مجرَّد طبقات، متراكبة بعضها فوق بعض، بل هي طبقات في حال تفاعل معقَّد. وفي هذه الحالة، يمكن أن يفسر «اللاشعور» أيضاً على أنه طبقة تقابل الصعيد النفسي لإنسان الباليونثروبوس (اليناندرتال).

يدعو الفرويديون البوابة التي تصل بين اللاشعور والشعور بما قبل الشعور وهذا أمر يجب إعادة البحث فيه بدلاً من رفضه فهذه البوابة هي مقر التفكير «الرمزي» الاستبدال،تماهي مختلف الأشياء، تحوُّل الخيالي فيما بين بعضها البعض. والمرء لا يمكن ان يخفف في أن يميز هذا الطور الأقدم «لأزواج» والوت، طور التركيبات الثنائية ـ المجد، الأكثر بعداً عن المضمون الواقعي. ولعل هذا الطور بالذات هو الذي ينبغي مقارنته بالخطوات الأولية في التطور النفسي لجنسنا، الإنسان العاقل.

لقد كان لدى والون كل الحق في أن يتساءل: إذا كان «الزوج» صيغة أولية للتفكير تتطابق مع مراحله البدائية، تُرى ألا ينبغي أن يُكتشف من تفكير وكلام أكثر الحضارات البشرية تخلُّفاً؟ وما كان يعنيه والون بالتحديد ليس إنسان كرو ـ ماغنون (Cro - Magnon) كما يقتبس عن الاثنوغرافيا فقط إنه يذكر بصورة خاصة ملاحظات لينهارد (Leenhardt) عن سكان نيوكاليدونيا وهذه الملاحظات ذات أهمية كبيرة بالنسبة لموضوعنا وللمشكلات الأساسية في علم النفس الاجتماعي، ذلك لأن لينهارد اكتشف في لغة وتفكير الكاليدونيين الجدد بقايا كثيرة «للأفكار الثنائية وللأشكال النحوية التي تعكس، حسب رأيه، ما يُدعى بالتنظيم الثنائي للمجتمع.

وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الاثنوغرافيا في الاتحاد السوفياتي قد توصلّت إلى فكرة التنظيم الثنائي، أي أن القبيلة تتكون من عشيرتين أو مجموعتين متعارضتين، حسب أقدم طور للنظام الجماعي البدائي، وهي نظرية صاغها بتفهم وبصورة حصرية آ.م. زولوتاريف (A.M. Zolotarev)[٤] في أبحاثه الأساسية، يمكن أيضاً أن يعتبر التنظيم الثنائي هو الطراز السوسيولوجي الأقدم والأبسط والأكثر توضيحاً لما نعتبره، عموماً، على أنه «هم» و«نحن». كما أن البحث في أقدم طبقات نفسية الإنسان يكشف، كما رأينا، عن وجود هذه المقولة الأولية لعلم النفس الاجتماعي.

وقد تقدم والون بهذا الاتجاه بالضبط، رغم أنه كان يبحث على غير هدى عن تفسير تاريخي واجتماعي - نفسي لظاهرة تفكير الطفل هذه. فقد كتب في إحدى المرات «هذه الأفكار غير المتمايزة، حيث يتعايش حدان مختلطان ومتمايزان في الآن. ذاته، وهذه الأزواج - الوحدات، وكذلك سيطرة النظام الثنائي في العد (لدى الشعوب البدائية)، كلها تذكّر المرء بالأزواج التي تقيد تفكير الطفل إلى حد انه يغدو قادراً على صياغة علاقة داخلية محددة بين الحدود، تُرى ألا يوحي هذا بالميل لاستخدام البنى الثنائية، وهو مظهر أولي من مظاهر تفكير الطفل، والخطوة الأولى بعيداً عن الاضطراب العام في تفكيره باتجاه تمييزه وإدراك العلاقات ما بين الأشياء؟ وهنا يكفي فقط أن نذكر هذا التشابه بانتظارِ أن يفسر علماء الانثروبولوجيا والالسينات ظاهرة الأزواج التي يمكن اكتشافها في مختلف تجليّات التفكير الجماعي»[٥].

تُرى ماذا قدَّم لنا والون لتفسير طبيعة التفكير الجماعي؟ إن اكتشافه الأهم، أي أن تفكير الطفل يكون ملحقاً بصورة أساسية بقانون «الأزواج» أو التركيبات - ثنائية الحد، وقد أتينا على ذكر هذا القانون في الفصل السابق، (القسم ٢). «إذ رغم افتقاره للمرونة في علاقته مع الواقع» يكتب والون «فإن الأعمال الذهنية من خلال الأزواج بالغة النشاط لدى الطفل، رغم أنه غالباً ما يخلط بينها...»[٦].

يمكن إرجاع التركيبات ثنائية - الحد في تفكير البالغ المتخلّف عقلياً أو المريض إما إلى تناغم الكلمات أو إلى صفة دلالية ما (تشابه أو تعارض). ويدعم والون أبحاثه بقصص من حالات العلاج النفسي. «إذا كانت صيغة الأزواج هي البيئة الأولية لتفكير الطفل، الأمر الذي يظل يلعب ولا شك دوراً ما في تفكير البالغ [رغم أنه دور ثانوي يمكن أن يمر دون أن يلاحظه أحد] فإن ثمة سبباً يدعونا لأن نتوقع أنه سيظهر من جديد في بعض حالات النكوص الوظيفي أو الانفصامات، فالمرضى العقليون يسلّون أنفسهم، على ما يبدو، بأن يجيبوا أحياناً بكلمة تجعل كلامهم غريباً سخيفاً وغير معقول، رغم أنها ليست عديمة الصلة كلياً»[٧]، وسواء كانوا يفعلون هذا متعمدين المعارضة أم لا، كما يقول والون، فإن هذه الآلية

---

(٤) **A. M. Zolotarev, (Tribal System and Primitive Mythology), Moscow, Nauka Publishers, 1964.**

(٥) **H. Wallon, op. cit., pp. 104 - 05.**

(٦) **Ibid., P.88.**

(٧) **Ibid., P.P. 100 - 01.**

ممكنة التفسير، لأنها مماثلة لآلية تفكير الطفل.

لقد أجرى والون أبحاثه بصورة أساسية على أطفال في سن السادسة والسابعة، فوجد أن الأعمال الذهنية عبر التركيبات الثنائية تبدأ بصورة أبكر وأنه لأمر معقول، أن نعتقد أنه بقدر ما يتعمق أكثر طور: أ) النمو النفسي للطفل، ب) نكوص نفسية المريض العقلي جـ) تطور التفكير لدى الإنسان البدائي، بقدر ما يكبر الدور الذي تلعبه التركيبات الثنائية، أي بقدر ما تكون تبعيتها للترابطات الصوتية أو الدلالية أقل. وبالنهاية يمكن النظر إليها باعتبارها الأقل اعتماداً على مختلف الترابطات. مع ذلك فإن هذه الظاهرة، حتى ولو كانت رقيقة كطبقة غشائية، ما تزال باقية في نفسية الإنسان المتحضرٍ. وهي، لدى بعض الأشخاص واضحة تماماً. لقد كتب أندريه جيد: «ماذا يمكن أن يكون أكثر إزعاجاً من هوس بعض الكتَّاب الذين حالما يرون شيئاً ما، لا يستطيعون مقاومة التفكير بشيء آخر؟».

فموضوع التركيبات الثنائية قد لا يغطي الكلمات والأفكار وحسب، بل الأفعال أيضاً، بما في ذلك الأفعال التوضيحية: الحركات وصياغة أشياء حقيقية وفق أنماط خيالية.

وإذا ما نوقشت التركيبات الثنائية ضمن هذا السياق الأوسع فلا بد أن نكتشف أنها تكمن في أساس التخيل والنشاط الإبداعي. إذ طالما أن الأشياء غير مرتبطة بشدة على شكل أفكار مُعمَّمة، أنظمة وسلاسل مُصنَّفة، فإن التركيبية الثنائية ـ الحد تسمح باستخدامها استخداماً غير محدود: أي ربط ما هو غير مترابط بالحقيقة على شكل أزواج أو شطر ما هو كل واحد بالواقعِ إلى شطرين اثنين. وبقدر ما تكون مرحلة تطوُّر التفكير أبكر بقدر ما تقل إمكانية التحكم به كما تغدو إمكانية المقارنة بين الصور الذهنية والبصرية أقل. وبقدر ما نرجع إلى الوراء أكثر، بقدر ما تقل التركيبات الثنائية التي نجدها والتي تعكس الواقع بإخلاص، ويكون هذا بالمصادفة بشكل أساسي، في حين أن البقية تمتّ لعالم الخيال.

هنا نذكر بعض الأدوات النموذجية للخيال: الترابط الذهني أو (التخطيطي) لخصائص الأشياء المختلفة: نسخ صورة عن الأشياء بتصوُّر أو إبداع نماذج مُصطنعة؛ إيجاد علاقات غير ـ موجودة بين الأشياء (ذهنياً أو من خلال النشاط)؛ تحويل بعض سمات الأشياء إلى أشياء مستقلة (ذهنياً أو تخطيطياً).

يميِّز علم النفس بين خيال الفرد، أي ما هو سريع الزوال، انتقالي أو ثابت في تخيلات الفرد، وبين أعمال التخيُّل التي ليست فردية ولا حرة بل مألوفة عادية متكررة في بيئة اجتماعية معينة، وهذا ما يدعوه علماء الاثنولوجيا بـ «الأفكارالجماعية».

وهكذا، فإن المرء بمجرَّد طرقه موضوع التفكير ما قبل المنطقي، لا بد له أن يطرق آلية التركيبات الثنائية وبالتالي آلية التخيُّل. فالتخيُّل مفقود فقداناً مُطلقاً لدى الحيوانات، أي غائب عن الفاعلية العصبية العليا على صعيد نظام الإشارات الأول. ومع نمو الحضارة والتطوُّر التاريخي للتفكير يجري توجيه الخيال الجامح، الخارج عن السيطرة، ضمن حدود ضيقة مسموح بها ولهذا السبب بالضبط يغدو الخيال خلاَّقاً وبناء.

إن هذا يُفسِّر لماذا تعتبر دراسة تاريخ التصادم بين الخيال ما قبل المنطقي والتفكير المنطقي على علاقة أيضاً بالمشكلات التقنية. فعلماء السبرنطيقا يرون أن المبدأ الميداني لآلية

«التفكير» هو الاختيار. وقد سار تطوُّر قوانين التفكير المنطقي على المسار ذاته؛ اختيار قلة من حشد كبير من التركيبات الثنائية. لقد وصلت السبرنطيقا، على ما يبدو، إلى النقطة التي تحتاج فيها إلى معرفة أعمق بطبيعة وبنية المادة التي تُشكِّل لب الحقيقة الثمينة ـ بنيته وطبيعة الأخطار التي تنتج عن غربلتها حبيبات الحكم الصحيح.

غير أنه تظل هناك طبقة بين التركيبات الثنائية ـ ظواهر الوعي الأقدم والأكثر أولية التي تميِّز الإنسان عن الحيوان ـ وتُشكِّل الأفكار العامة. وهذه تشتمل على عمليتين ذهنيتين، متعارضتين ومتكاملتين في الآن ذاته تدعيان السَّلسَلَة (أي تشكيل سلاسل من أشياء متشابهة مثلاً، مجموعة عصي للعد) والتصنيف، وكلتاهما يتم الحصول عليهما مباشرة من العملية الذهنية التي تُشكِّل أزواجاً في الظواهر الأكثر بساطة.

والواقع أن المزدوجة، في الحالة الأخيرة، يمكن أن تكون مؤلفة من ظاهرتين متشابهتين جداً. أو على الأقل، يمكن أن يكون جانب ما منهما متشابهاً إلى حد التطابق مما يسمح بإحلال الواحدة محل الأخرى. وتلك هي الخطوة الأولى في إنشاء السلسلة، تظهر السَّلسلة في تفكير الطفل والتفكير البدائي عبر تكرار إشارة توضيحية أو حفل أو حركة أو صوت. وعلى هذا الأساس ما دون المنطقي يقوم كل من الإيقاع والزخرفة. وفي بعض حالات قصور الفصوص الجبهية لدماغ الانسان تكون العملية ذات صبغة مرضية: إذ نشهد تكراراً مضاعفاً ولا إرادياً لرسم وحيد أو كلمة وحيدة إلخ... غير أن السلسلة في التفكير العادي تُشكِّل فقط أساس المرحلة اللاحقة ـ أي تشكيل الأفكار أو المبادىء العامة.

مع ذلك، لا تتبلور فكرة من الأفكار العامة على هذا الأساس فقط. بل هي تتطلب عملية أخرى، تُعرف باسم التصنيف، والتصنيف بشكله الأولي يتكون من «هذا» و«ليس هذا»، من «نعم» و«لا». كذلك من السهولة بمكان أن نرى أن هذا العمل ينشأ عن حالة «ازدواج» محدودة، إنما أحد الطرفين ذو صفة مضادة للطرف المذكور قبله، لأن الظاهرتين مختلفتان كلياً. إنهما، في أدنى الحالات، غير متشابهتين وغير مترابطتين. وهذه هي نقطة البدء في العملية الذهنية التي تدعى الانقسام الثنائي، أي الانقسام إلى اثنين، التي حتى عندما تتطور تكون مضادة للتركيب الثنائي ـ الحد. يظهر هذا النشاط التصنيفي للعقل في المراحل الأولى من سن البلوغ. فوعي الطفل يتقبَّل بسهولة ويطور تقسيم كل الأشياء المحيطة إلى خير وشر. إذ يذكر الاثنوغرافيون أن بعض القبائل تقسم الظواهر الطبيعية إلى فرعين. والتصنيفات البدائية ليست ذات صفة واقعية كما يدل على ذلك ما بقي في كثير من اللغات الحديثة من التصنيفات اللاعقلانية للأسماء وتقسيمها بين مذكر ومؤنث. وبالإجمال، فإن نمط التصنيف الأولي، إذا ما أردنا التكلُّم بدقة، ليس عملية منطقية بعد؛ إنه يمهد الطريق فقط جنباً إلى جنب مع السلسلة من أجل المرحلة الأعلى أي التفكير المنطقي من خلال الأفكار العامة.

وما يخدع عالم النفس الاجتماعي أكثر من أي شيء آخر هو أن هاتين العمليتين ما دون المنطقيتين توحيان، بصورة تثير الدهشة، بالنظام القبلي وهما مترابطتان ترابطاً شديداً نوعاً ما بالنطاق العاطفي. فأفراد العائلة جميعهم يحملون الكنية ذاتها ويُشكِّلون سلسلة أو مجموعة من الظواهر المتشابهة والنظام القبلي يعلِّمهم أن يماثلوا بعضهم بعضاً في العادات

والأدوات المُستخدمة وهم، بطريقة من الطرق، قابلون للاستبدال فيما بينهم. وهنا لا بد أن ننوّه إلى أن الفعل العقلي المسلسل الذي يقومون به فيه شيء مشترك مع زمرة الـ«نحن» الاجتماعية ـ النفسية.

كذلك، لا يسعنا إلا أن ننوّه أنه يوجد في التصنيف الأولي التضاد ذاته الموجود في علاقة ـ«نحن» ـ «هم» الاجتماعية ـ النفسية وبقدر ما يرتفع النشاط التقويمي للعقل (أي تقسيم الظواهر والأعمال. إلى سلبي وإيجابي، خير وشر) بقدر ما يكون محتواه أكثر واقعية في ميادين ثقافية مثل علم الجمال وعلم الأخلاق وكذلك في تمييز الإيجابي من السلبي من وجهة نظر المنفعة العملية والأغراض العملية.

عند هذه النقطة نعود إلى الحقيقة القائلة إن تقسيم الأحاسيس والمشاعر والعواطف البشرية إلى إيجابية وسلبية لا ينبع من فيزيولوجية الإنسان والحيوان (حيث لا توجد أسس للبحث في إمكانية انقسام العمليات بين مجموعتين متضادتين فقط) بل تنبع من قوانين اجتماعية وبصورة أخص من قوانين نفسية ـ اجتماعية.

ففي المسائل الأخلاقية والجمالية، ربما يكون التقويم السلبي هو الطبقة الأقدم. إن الأبحاث التي تناولت نظرية علم الجمال وعلم الأخلاق قد أغفلت بشكل من الأشكال مسألة ما كان يعتبر من باب الذوق السيىء والسلوك السيىء في مختلف حقب التاريخ. الحقيقة الباقية هي أن معيار الجمال والأخلاق يتضمن دائماً نقداً خفياً ونبذاً لما هو عديم الذوق، بشع ولا أخلاقي. وهذا الجانب الأخير ليس فكرة سلبية، نظراً لأنه في معظم الأحيان يكون محسوساً وملموساً أكثر من الأول: فالقذارة، البشاعة وإراقة الدماء، كلها عناصر تندمج بـ «الغرباء»، تتقمص الـ«هم».

أما مجموعات الـ«نحن» فتتخذ شكلها من نبذ مجموعات الـ«هم». ورفضها، إذ يعكس الكراهية والحب الثنائية ذاتها لما هو «لهم» وما هو «لنا»، رغم أن هذه المشاعر قد تكون مرتبطة بزمرة وسيطة، مُشتقة، هي زمرة الـ«أنتم». مع ذلك فإن هذه المشاعر جاءت إلى الوجود في مرحلة من مراحل تطور الإنسان أبكر بكثير من آلية التفكير المنطقي وذلك عن طريق الأفكار العامة.

وختاماً، فإن معظم تاريخ الجنس البشري هو أيضاً حاصل «نحن» و«هم». فنهاية التاريخ المضادّة لنا، أي الحالة الأشد بعداً، هي «هم»، والتقدم التاريخي من مرحلة ما قبل التاريخ إلى المرحلة الشيوعية ما يزال يصوغ في وعينا التناقض بين مدنيتنا وهمجيتهم، بين حالتنا الإنسانية الرفيعة وحالتهم ما قبل الإنسانية. وما من «هم» موجودة أكثر وضوحاً من أولئك الأسلاف الأشبه بالحيوانات، أسلافنا الذين انحدرنا منهم وأصبحنا بشراً. فكل ما يحرك أشد أشكال اشمئزازنا وقرفنا، إذا أمعنا النظر بصورة أدق، إنما هي خصائص تلك المخلوقات الشبيهة بالقردة التي انحدرنا منها والتي تحركنا بعيداً عنها خلال آلاف السنين، لذلك يمكن النظر إلى تاريخ العالم والتقدُّم البشري بوصفه التضاد الديناميكي بين «نحن» و«هم». وتفكيرنا هو نفيٌ ومعارضة للفعالية النفسية لتلك المخلوقات البعيدة التي بتنا نحن أحفادها.

تاريخ العالم وعلم النفس الاجتماعي

١ ـ العبودية والتحرر

كل ما كُتِب عن الماضي وكل ما يعرفه العلم عن تاريخ العالم إنما هو في خدمة التنبؤ بالمستقبل.

فهل تقدِّم معرفة الماضي لنا فكرة موضوعية موثقة عن اتجاه وسرعة تقدم الإنسان في التاريخ؟.

إن معظم المؤرخين البورجوازيين يعتقدون أن فكرة التقدُّم هذه باطلة. وما يعنون ضمناً هو أن المستقبل لا يمكن اكتشاف كُنهه. وأصل حجَّتهم هو أن الثقافات والحضارات ذات أشكال متعددة وقد وصفت بتفصيل متزايد من قبل المؤرخين وعلماء الآثار والاثنوغرافيين. إذ يتبنى توينبي (Toynbee) والأنصار الآخرون لنظرية الدورات، فكرة التقدُّم النسبي فقط في كل حضارة بمفردها والعظمة النسبية للحضارة الأوروبية الغربية. لكنهم مع ذلك يرفضون فكرة تقدُّم الإنسان المطلق من العصور القديمة حتى وقتنا الحاضر. إنهم يعتبرون هذه الفكرة قد بطلت وعفا عليها الزمان، ويعتبرونها ارتداداً إلى تعاليم هيغل عن التاريخ بوصفه تقدُّماً في وعي الحرية. غير أننا نتذكر جميعاً، بكثير من الحسرة، أن هيغل لم يُخصِّص مكاناً للمستقبل، لكونه رأى ذروة العمل ـ أي الوعي ـ الذاتي للفكرة المطلقة وللحرية الشاملة ـ في دولته البروسية المعاصرة.

والواقع، أن أية نظرية للتقدم تعتبر وليدة. إذا كانت ترى الحاضر أو المستقبل القريب بوصفه الغاية النهائية. بيد أن المؤرخين الغربيين لا تزعجهم الإخفاقات الماضية لنظريات التقدُّم المختلفة وحسب بل هم واعون للاتجاه القائم في العلم والذي يمتلك معايير فعلية للتقدم التاريخي العالمي المطلق والملموس: أي مادية ماركس ـ انجلس ـ لينين التاريخية. وهذا يفسِّر لماذا تركِّز الفلسفة البرجوازية عن التاريخ على مكافحة الجبرية، الحاملة المزعومة لكل النذر العلمية والتاريخية. من هنا كان تعلُّقهم بالوجودية التي تقول بأن الشرط المسبق للخلاص هو في تقديم فكرة البديل: فالمستقبل دائماً موضع اختيار، إذ يمكننا دائماً أن نختار بين طريق وآخر، وبالتالي، فإن الماضي هو وحده موضع الدراسة العلمية.

غير أن فكرة البديل هذه، أي أن الإنسان يمكن أن يختار بين نوعين متباينين، وهي الفكرة التي انتشرت تماماً بين المثقفين الغربيين لسبب أو لآخر، لا تؤثر بالواقع، وبأي شكل من الأشكال على التعاليم الماركسية اللينينية المتعلقة بالقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي. ففي المجتمع الرأسمالي، يمكن للفرد أن يمضي من طرف إلى آخر [وكثيراً ما يفعل ذلك بالواقع]، مختاراً بين أشد أنصار النظام الرأسمالي حماسة وأشد العناصر الثورية عداء له، وبإمكانه أن يختار هذه الطريقة أو تلك لأن هذه الطريقة ممكنة في ذلك المجتمع. لكن، في غياب المجتمع الرأسمالي تظهر الخيارات الأخرى ويمكن للفرد، وبدون تعقّب آثار الجبرية، أن يختار بين مواقع وطرق تفكير مختلفة إنما يختار فقط من بين تلك الطرق الطريقة المعقولة موضوعياً في تكوين اجتماعي - اقتصادي معين، وفي مرحلة تاريخية معينة، وهو قد يلتحق بأية جماعة موجودة أو ممكنة الوجود، فيختار التكلم بالفرنسية ولو كان يحيا في بلد لا يعرف فيها تلك اللغة أحد، أو في زمن لم تعد الفرنسية، بعد، موجودة فيه.

وبغض النظر عن المبادىء التي يستخدمها المؤرخ في تحديده للمراحل، فإنه سيرى أنها تزداد قصراً مرحلة بعد مرحلة، فمرحلة العصر الحجري الحديث أقصر من القديمة العليا والعصور الوسطى أقصر من القديمة... إلخ، وتلك إشارة واضحة إلى قانون التسارع الشامل.

إن الفكرة الماديّة عن التقدم تتتبع بعض السمات التي نجدها في سيرورة التقدّم ككل.

وإحدى سمات التقدم المطلق هي ارتفاع إنتاجية العمل. صحيح، أن هذا يمكن تتبعه فقط حين تقارن كافة المراحل بعضها مع بعض. إلا أنه أمر لا مجال للشك فيه، إن العمل كان أكثر كفاءة وفعالية في المجتمعات الشرقية القديمة ولدى اليونان والرومان مما كان عليه في المجتمعات البربرية والمشاعية البدائية السابقة؛ وقد أكّد علم الآثار هذه النقطة بصورة جازمة تماماً. كذلك ازدادت كفاءة العمل عموماً في العصور الوسطى بالمقارنة مع العصور القديمة وفي العصر الحديث بالمقارنة مع الوسيط. إذاً، لكل تشكّل اقتصادي - اجتماعي تالٍ إنتاجية عمل أعلى من التشكّل السابق.

على أن هنالك جانبين لمسألة الكفاءة: تحسُّن وسائل الإنتاج والتبدُّلات المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها في نفسيات وسلوك العاملين. والعلاقة بين هذين الجانبين لا هي ضئيلة ولا بسيطة، إذ، بالتحليل النهائي، تدل عملية الإنتاج الأكثر تعقيداً على إرادة عقلية أكبر، إرادة لا يمكن التوصُّل إليها إلاّ حين يكون العامل مهتماً بالنتيجة النهائية لجهده.

ففي الأزمنة المشاعية البدائية كان الجيل يتبع الجيل دون أي تغيُّر واضح في قوى الإنتاج. أمّا العبودية فقد غيَّرت نظام الإنتاج؛ إذ أصبح العبيد الذين انتزعوا من قبائلهم وأسرهم والذين يرون أنفسهم مجبرين على إطعام أقربائهم العاجزين منفصلين عن شعائرهم وأديانهم القبلية، هؤلاء الهمج، بناة الدلمانات * والأضرحة الحجرية البسيطة غدوا بناة الأهرامات والمقامات والسيركات والقنوات المائية والطرق والمدن، مع ذلك، كان أمام العبد خطر أكبر يتمثل في تدميره أدوات عمله أكثر من تحسينها وفي العصور الوسطى، كان لدى الفلاحين

---

* الدلمان: نوع من القبور الحجرية البسيطة.

والحرفيين، رغم خضوعهم للاقطاع وقهرهم، الحافز لأن ينفِّذوا مخططاتهم الخاصة؛ فكانوا يعتنون بأدواتهم، ويدخلون عليها تحسينات صغيرة، الأمر الذي أدَّى، بفعل التراكم عبر السنين، إلى تقدم تكنيكي تدريجي وكان مسؤولاً عن تحقيقه. أما في العهد الرأسمالي فقد اهتم العمال بكسب الحد الأقصى للأجور، وبالتالي، اهتموا بنوعية وكمية إنتاجهم، وبتحسين مهاراتهم وتطوير أساليب العمل في المخرطة أو أية آلة أخرى، وبالإجمال، فقد كانت هذه هي نقطة البدء بالنسبة لتصاميم الآلات الجديدة. إنما يتوفَّر للعمال في البلدان الاشتراكية الحديثة مادة أكبر بما لا يُقاس: حوافز سيكولوجية وإيديولوجية لرفع إنتاجية العمل.

أي بعبارة أخرى، يرتبط نمو الناتج ارتباطاً تاريخياً، بنمو الحوافز وبالتالي بالتغيُّرات التي تطرأ على الموقع الاجتماعي للعمال. فالأقنان في العصور الوسيطة أو فلاحو الإقطاع كانوا أكثر حرية من العبد في العصور القديمة والعامل المأجور في النظام الرأسمالي أكثر حرية من سابقه، وهذا ما دفع بالمؤرخ الذي يركِّز انتباهه على الطبقات العاملة، ليس على العليا منها بل الدنيا، لأن يستنتج أن التقدُّم في التاريخ يسير بخط مواز للتحرر التدريجي للناس [رغم أن ذلك خادع اقتصادياً]. فإيقاع التحرر كان، بالواقع، متسارعاً وهذا ما جعل من الممكن والضروري نفي كل التبدُّلات السابقة بفضل أول تحرر خالص للعمال عند الانتقال إلى الاشتراكية.

هنا، يكتشف المؤرخ السمة الثانية التي يمكن أن يشاهدها المرء في سيرورة التقدُّم على النطاق العالمي، وهي سمة وثيقة الصلة بالأولى، ومعيارٌ ثان لا يمكن فصله عن الأول؛ فعناصر التحرر لم يمنحها الحكام أو السادة كَهِبَة للشعب بل انتزعها منهم انتزاعاً بالكفاح العلني أو السري، لقد كان كل إنجاز من الإنجازات يمهِّد الطريق لإنجاز أكبر بشكل ما ولفعالية أكبر، وكان تأثير الجهد العام يتزايد بتقدم التاريخ.

والدليل المؤشِّر على التقدُّم إنَّما كان القوة المتنامية، الوحدة، التنظيم وقدرة الجماهير على الحسم في كفاحها ضد من اضطهدوها واستغلوها. إذاً، تقدم الحرية هو تقدم في فعالية الكفاح من أجل التحرر. ففي المجتمعات البدائية كان أي امرىء يجروء على مقاومة الأعراف والتقاليد التي لا تقهر يحكم عليه بالنفي أو الموت. ولم يكن العبيد يجدون فرصة واحدة لإبداء رأيهم حتى بالشغل الذي كان يكسر ظهورهم، رغم أن هناك حالات سجَّلها التاريخ، استطاع فيها هؤلاء العبيد أن يدبوا الرعب في قلوب أسيادهم، كما أن فلاح الاقطاعي الذي كانت علاقته محددة بسيده بعقد يهدده بالطرد من الأرض، إنما كان يعتمد على حقوق جماعته القانونية ويلجأ أحياناً لأعمال العنف كالحرق والقتل والعصيان.

ثم جاء العامل المأجور ليناضل ضد الرأسمالي بصورة أكثر فعالية وذلك عن طريق الإضرابات، الهجرة، والمشاركة في الحركات الثورية الجماهيرية.

في المجتمع المشاعي البدائي، كان بإمكان «المتمرد» إذا وُجِدَ شيء من هذا القبيل، أن ينفِّس عن سخطه بالانفصال عن أقربائه ربما فقط، وفي المجتمعات الشرقية القديمة ومجتمعات اليونان والرومان، كانت جماعات السوقة تقاوم الاضطهاد عن طريق هيئات المساعدات المتبادلة الأولية التي كانت ما تزال موجودة حينذاك، وحتى عن طريق هيئات

العبيد المُستوردين. لقد رأى عالم الإقطاع أنواعاً وأشكالاً كثيرة من الجماعات والتنظيمات التي أنشأها القرويون وسكان المدن المضطهدون لكي يدافعوا عن أنفسهم ويكافحوا المضطهدين. وأخيراً، شكّل العمال في العالم الرأسمالي نقابات وأحزاباً أثبتت فيما بعد أنها قوة اجتماعية فعّالة للغاية.

وتبعاً لذلك، فقد تزايد التأثير السياسي للمكافحين من أجل التحرر، مع تقدُّم التاريخ، متحوِّلاً بصورة تدريجية من مقاومة السلطة إلى النضال من أجل السلطة. وكان ثمة خط يوازي هذا الخط ويسير إلى جانبه ألا وهو قدرة العمال المتنامية على خلق إيديولوجية وثقافة تقابل الاحتكار الثقافي والإيديولوجي للطبقات الحاكمة وتعاكسه.

غير أن هذا الضغط المتزايد للطبقات الدنيا لم يكن يعني، عموماً، أنها ستصبح تدريجياً سيدة الموقف. فالتأثير التاريخي غير مباشر دائماً، إذ يجبر الضغط الطبقات القديمة اقتصادياً والسياسة المسيطرة والإيديولوجية والثقافة التي تعكس مصالحها، على الاعتراف بها. وحينما يتغير الضغط فإن الأفكار المُعرقِلة تتغير هي الأخرى. فتاريخ الطبقات الدنيا القلقة، جعل الطبقات العليا مثلها. وكما قال هيغل، ثم كرر ماركس ساخراً، «الأشخاص السيئون في المجتمع، أي جماهير العامة غير المتعلمين هم الذين خلقوا، نتيجة قلقهم تحركاً ربما لم يكن هناك تاريخ بدونه».

ويمكننا إيجاز كل ما سبق بما يلي: كان التاريخ السابق جهداً متواصلاً من قبل السادة لإيقاف مسيرة التاريخ.

وتاريخ الطبقات العليا، أي التاريخ الذي ما يزال يبدو للبعض أنه هو التاريخ الملائم، ليس أكثر من تاريخ أولئك الذين كانوا يسعون لإعاقة التاريخ. وحين كانوا يجرون أية تغييرات، فإنهم كانوا يفعلونها كرهاً، قائمين بأدنى حدٍ من التراجع، وليس أكثر من الحد الأدنى.

لقد سخر أوسكار وايلد (Oscar Wilde) قائلاً إن صعوبة المراس، من وجهة نظر أي امرىء يعرف التاريخ، هي الفضيلة البشرية الرئيسية. فالتقدُّم بات ممكناً عبر صعوبة المراس مقرونة بالتمرُّد والثورة، وأنه لرأي غريب أن يصدر عن أوسكار وايلد إلا أنه يحوي قبساً من الحقيقة، على الأقل بالنسبة لأي امرىء يعرف التاريخ فعلاً.

ولقد حاول علم النفس الاجتماعي الغربي أن يُرجع جوهر كافة الظواهر الاجتماعية النفسية إلى الفعلين الأكثر أساسية أي، بالتحديد، القسر (الارغام) والتقليد (المحاكاة). وبذلك رأى دركهايم الجانب الاجتماعي الخاص من النفسية في القسر، بينما رآه تارد في التقليد، في حين جمع بعضهم الآخر بين الاثنين.

وعلم النفس الاجتماعي العلمي السوفياتي لا يتجاهل هذه الآليات عميقة الجذور والهامة جداً بالفعل. بل هو ينقّب أعمق وأعمق. إنه يعتقد أن صعوبة المراس وعدم التبعية، بالنسبة للمؤرخ، فعلان أكثر أهمية من القسر والتقليد. إنهما العاملان النفسيان الأساسيان اللذان يحققان القوانين الاقتصادية الملموسة للتقدم في المجتمع الإنساني. وفي كل تشكل اجتماعي ـ اقتصادي لاحق، يزداد دور هذين العاملين الأساسيين ويعظم.

إنه أمر معروف أن المجتمع الإنساني، ظل لآلاف السنين، مجتمعاً غير ـ متعادٍ، أي لا

يقوم على مبدأ استغلال المنتجين المُباشرين للقيم المادية من قبل مالكي وسائل الإنتاج. وانشطار المجتمع إلى طبقات متعادية إنما حلّ بظهور العبودية.

وبهذا المعنى، فإن وجود النظام اللاطبقي في الماضي يؤكد على الصفة الانتقالية تاريخياً للعداء الطبقي، وهي حجّة قوية من حجج المنطق الديالكتيكي لصالح الشيوعية العلمية.

مع ذلك، وحين نلقي نظرة على التقدُّم التاريخي للإنسان، ينبغي علينا أن نؤكد على الدرجة العليا التي تُجرّد بها هذه الثلاثية الديالكتيكية ونلحظ غياب السمات الجذابة في الماضي البدائي. فليس هناك بالنسبة للشعب السوفياتي، باني الشيوعية، أي شيء ملموس يمكنه أن يقلده أو يتعلمه من جهالة و«بلاهة» الحياة البدائية. إن التعبير الذي كان شائعاً في السابق «شيوعية بدائية» بات يضايق السمع الآن وسقط من نطاق الاستعمال. فطالما كانت السيادة للرأسمالية، فإن البقايا المثالية تقريباً للمجتمعات البدائية كانت تقوم كاتهامات ضد البرجوازية لكن، حينما تغدو الاشتراكية واقعاً، لن يكون لذلك ضرورة بعد.

تقوم النظرية العلمية للتقدم على حقيقة واضحة هي أن الحرية في بعض النواحي - وبصورة أساسية النواحي الاجتماعية - النفسية - كانت مبتورة في المجتمعات البدائية أكثر مما هي في مجتمعات العبيد. ذلك أن كل الحكايا التي تحكى عن الحرية واستقلال الفرد في المجتمع ما قبل الطبقي، إنما هي مناقضة للحقيقة. فالحياة الروحية حينذاك جعلت ظروفهم الحياتية أبأس ما يمكن أن تكون عليه، غير أن أولئك الهمجيين كانوا يتأثرون بروايات المسافرين الرومانتيكيين الذين كانوا وحدهم يمنحونهم سمات مُثلهم الاجتماعية.

والواقع أن كل شيء كان يختلف عما نتطلع إليه في عصر الشيوعية. إذ كان الإنسان غارقاً في البؤس، وكانت تجربته ضئيلة إلى حد لا يُذكر.

وفي قعر الجماعة البدائية، كان الإنسان في بعض النواحي، أكثر عبودية من عبيد الأيام التي تلت. لقد كان مستقلاً ومحباً للحرية فقط بالنسبة للأعداء الخارجيين. أما في نطاق القبيلة والعائلة فإن التقليد والتبعية كانا هما القاعدة، وكانت صعوبة المراس وعدم التبعية هما الاستثناء النادر - لقد وصف إنجلس، الذي أولى اهتماماً خاصاً للأشياء البدائية، الموقع والظرف الحقيقي الذي كان يعيشه الإنسان البدائي بالكلمات المقتضبة التالية، «ظلت القبيلة هي الحدود الفاصلة بالنسبة للإنسان، فكل ما يتعدّاها غريب عليه؛ إن القبيلة، بأناسها ومؤسساتها هي مقدَّسة ولا يجوز انتهاك حرماتها، وهي قوة عظمى أضفت عليها الطبيعة صفتها هذه، أما الفرد فيبقى بالنسبة لها خاضعاً بصورة مطلقة بمشاعره وتفكيره وأعماله ورغم ما يمكن أن يبدو عليه اناس هذه المرحلة من إثارة للعجب بالنسبة لنا، إلاّ أنهم لا يختلفون بأي شكل من الأشكال، بعضهم عن بعض، فهم مربوطون، كما يقول ماركس «بالحبل السري للجماعة البدائية»[1].

لقد ظهرت جذور ما ندعوه اليوم بحق الاستخدام قبل فترة طويلة من العبودية. ولم يكن ذلك قسرياً، بل كان نوعاً من التبعية الطوعية يتم دون أدنى إشارة من الاحتجاج.

---

(١) K. Marx and F. Engels, Selected Works, Vol. II, Moscow, 1962, P. 255.

أما الاستعباد الداخلي الذي ظهر قبل فترة من العبودية، أيضاً، فقد وصفه كثير من المفكرين الذين راقبوا القبائل البدائية ورصدوا تصرفات أفرادها. لقد توصّل توماس ستريلو (Thomas Strehlow)، الذي عاش سنوات كثيرة ضمن قبيلة أراندا (Aranda) الأوسترالية ودرس طقوسها وأساطيرها الخاصة، إلى استنتاج مفاده أن التقاليد الدينية و«طغيان» القائمين عليها، شيوخ القبيلة، كانت تحبط كل الدوافع والتخيُّلات الخلاقة، مما كان يؤدي إلى لامبالاة عامة وخمول ذهني، إذ ربما كانت الأساطير المقدسة تنتقل كلمة كلمة من جيل إلى جيل، دون إبداع أساطير جديدة، كما كانت الطقوس تبقى دون تغيُّر. أي لم يكن النطاق العقلي للقبيلة يتوسَّع البتة [٢].

ونحن نقول إن الخوف أحياناً وعدم الراحة بحضور صاحب سلطة هو أحد العلائم التي ترافق سيكولوجية العبيد. غير أنه من الملائم أكثر أن نفترض أن «حق الاستخدام الطوعي» [وهو تعبير ابتكره لابويتي (La Boëtie) الكاتب الفرنسي الذي عاش في القرن السادس عشر] أي سهولة الانقياد التي كانت تُقبل كشيء طبيعي وبالتالي كشيء لا يعيه الفرد، ما يزال يكمن أعمق بكثير في النفس. وتلك هي نقطة البدء في التقدم التاريخي العالمي ـ النطاق حين ننظر إليه باعتباره عملية تحرر الإنسان. إنها، إن شئت القول، الصفر المطلق الذي دام زمناً طويلاً جداً.

فعندما تنشأ العبودية من الخوف أي قمع إرادة المقاومة [سواء كان ذلك خوفاً من الجلد أو من روح غامضة] يكون ذلك خطوة على طريق التقدُّم. وحتى تلك النقطة كان الاستخدام الطوعي يتخلل حياة الجماعات، القبائل، الشعوب، بادئاً بتشكّل النظام البدائي ما قبل الطبيعي ومنتهياً بانحلاله، وهو ما يزال عائقاً من عوائق الكفاح ضد الاستعمار والإمبريالية لدى الشعوب المُعاصِرة التي ما تزال تحتفظ ببقايا أسلوب الحياة الأبوي [البطريركي] القديم. فالمُستعمِرون وتجار العبيد يستفيدون من هذه المطواعية وهم يجدون، إنما ليس دون سبب، الصورة العاطفية للعبد المخلص، «العم توم».

فمن جهة، كان يعيق مسيرة التاريخ كل من كانت بيده سلطة ونفوذ، كما كانت تُعاق، من جهة أخرى، بالعبيد الخاضعين روحياً، الذين يسهل انقيادهم.

لقد روى شخص مشهور في غينيا، يدعى ناكوايتي (Na'Coyatté)، القصة التالية: «كان جميع أجدادي عبيداً. وإنني لأتذكر جيداً الخوف العبودي الذي كان يشعر به والداي على الدوام. وقد كنت أفكر دائماً أن أصعب شيء في الدنيا هو التغلُّب على هذا الخوف. كما كنت أفكر أنه إذا ما فعل الناس هذا فإنهم سيشعرون بالقوة» [٣]، في هذا القول نقطتان مهمتان بالنسبة لعالم النفس. الخوف خطوة إلى الأمام، لأنه علامة من علائم الصراع فيما بعد بين السيد والعبد، علامة على انهيار عادة الخضوع والرغبة في الطاعة؛ أما الانتصار على الخوف العبودي فهو مرحلة تالية تبين أن الناس غدوا واعين لقوتهم. وبالرجوع إلى مقولة الـ «نحن»

---

(٢) T. G. H. Strehlow, Aranda Traditions, Melbourne, 1947, pp. 5 - 6.

(٣) Moscow News, April 15, 1961, P. 13.

السيكولوجية ـ الاجتماعية، يمكننا القول إن التقبُّل السهل لطغيان العادات والتقاليد هو تعبير عن الـ «نحن» الأولية الأشد بدائية التي تتغير حينئذ إلى ولاء التابع أو خوف العبد وتصبح نقيضة ذاتها، أي التخلّي عن الـ «نحن» والتبعية لسلطة غريبة ما. نرى هذا في تحوُّل الثروة المادية وانتقالها من شخص إلى آخر. فالناس في العائلة البدائية أو الفئة الاقليمية يتخلّون طوعاً عن ثرواتهم لتحوِّل التقاليد هذا التخلّي إلى عمل مقدس ـ تضحية. ومع تقدم الزمن، أصبح أفراد الجماعات، وبصورة تدريجيـة، عبيـداً لطقـوس التضحيـة. لقـد وُجـد التحويل الإجباري للناتج قبل زمن طويل من وجود العبودية والاستغلال. وتحويل الملكية هذا لم يكن دائماً عملاً متَّفقاً عليه من الطرفين؛ بل غالباً ما كان يتم من طرف واحد (٤)، فالغزوات الضارية وتحصيل الجزية والاسترقاق لم تظهر كلها إلاّ بعد أن رفض الناس التخلي بملء إرادتهم عن ثمار جهودهم أو عن جهودهم ذاتها. وحين ذاك فقط أُجبِروا على التخلي بفعل القانون والخوف.

وتبعاً لذلك، فإننا ننظر الآن إلى ظهور الدول مالكة ـ العبيد في الأزمنة القديمة من زاوية مختلفة. فعلى الصعيد السيكولوجي، كان العبيد الأوائل هم أولئك الذين قاوموا العبودية العادية حينذاك إلاّ أنهم اضطروا لأن يصبحوا قانونياً، عبيداً مقيدين بالسلاسل، ومجبرين على العمل، ورغم أن هذا قد يبدو نوعاً من المفارقة، إلا أن العبيد كانوا، مبدئياً، متمردين وثائرين.

إذ لم يظهر نظام العبيد حتى بدأ الناس الكفاح من أجل حقوقهم. وذلك كان حين بات يتوجَّب عليهم أن يركعوا على ركبهم. لقد كان التخويف هو الوسيلة المعتادة للحصول على الطاعة. وكان عبيد روما القديمة مشبعين تماماً بالخوف، غير أن الأسياد أيضاً كانوا يخافون من عبيدهم. وللسيطرة على الموقف، فقد سنَّت الطبقات الحاكمة قوانين وصنعت أسلحة وابتكرت آلهة ووصايا. وقصارى القول، ظهرت أنظمة العبيد حين حاول الناس أن يقاوموا العبودية.

وما أن ندرك هذه النقطة، حتى نرى التقدم التاريخي العالمي ـ النطاق بصورة أكثر وضوحاً من وجهة نظر علم النفس الجماهيري. لذا، ليس التحليل السيكولوجي للتقدم مجرَّد تكرار للحقائق البديهية المستمدَّة من الاقتصاد السياسي، رغم أنه لا يتعارض معها. فنحن نجد في بحث انجلس «أصل العائلة، الملكية الخاصة والدولة» تعبيراً شائعاً قُدِّم في الترجمات الأولى بصيغة «أشكال العبودية الثلاثة» ويدل على العبودية في العصور القديمة، الإقطاعية الوسيطية، والعمل المأجور في العصر الرأسمالي، إلا أنه يقدَّم في الترجمات الأخيرة بصيغة «الاشكال الثلاثة للاستعباد» وهذا أخف تعبيراً. «فالأشكال الثلاثة للعبودية» جميعها كانت عبارة عن مراحل مُتعاقِبة في النضال ضد العبودية، تتسم ليس فقط بالتغيُّرات في شكل الإنتاج والشروط الموضوعية الأخرى للحياة الاجتماعية، بل أيضاً بالاضعاف الداخلي للإنسان.

---

(٤) M. Mauss, «Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», Année sociologique, nouvelle série, t. I (1923 - 1924), Paris, 1925.

وبما أننا تطرَّقنا هنا للعلاقة بين المرتكزات الأساسية للاقتصاد السياسي ومشاهدات علم النفس الاجتماعي، فقد يكون مناسباً أن ننوه بالخطأ الذي قد يرتكبه عالم الاقتصاد إذا ما كان يتعامل مع ذرة ثابتة نفسياً وتاريخياً ـ الإنسان الاقتصادي ـ أي الإنسان الذي يسيِّر أعماله وفق نفس المبادىء الأوَّلية، أو لنكن أكثر تحديداً، وفق مبدأ أساسي واحد هو الاختلاس والبحث عن المال. يدرس الاقتصاد السياسي العلاقات الموضوعية بين الناس في الإنتاج الاجتماعي. ووحده العقل التافه أو المذهب ما قبل العلمي هو الذي يمكن أن يرى هذا على أنه علم صنع المال. فهذه نظرة برجوازية ضيقة. لقد كانت العلاقات الاقتصادية الملموسة، وخاصة في العصور ما قبل الرأسمالية الأولى، تقوم بين غالبية الناس، وفي العصور القديمة بين كل الناس على تحويل الملكية والإتلاف بدلاً من التملك والشره. وإنه لأمر يُثير السخرية أن نخلط بين المادية التاريخية والنظرة القائلة بأن كل الناس يسعون وراء المنافع المادية فقط. فسيكولوجية الشره الغائي إنما جاءت في أعقاب سيكولوجية تحويل الملكية المتلافة والتوازن المدقق. لقد كان الاقتصاد السياسي للتشكيلة المشاعية البدائية يقوم على الهبات المجانية. غير أن التشكيلات المضادة التالية ظهرت لتعكس هذه السيكولوجية، فاليد العاملة ونتاجها وكل الثروة كانت تصادر مصادرة إجبارية.

إذ تحمل الوثائق الباقية لدينا من العصور الوسطى الشهادة على وجود قوانين ومراسيم، غريبة بالنسبة لوجهة النظر المُعاصِرة، تحد من حق تقديم الهبات، أي التخلِّي عن الملكية تلقائياً. ولسوف نتذكر أن الصناعيين والتجار الروس كانوا يبددون ثرواتهم المكتسبة بسهولة، تبديداً، دون حساب، ربما لأن أجيال الأجداد السابقين لم تطور سيكولوجية الاقتصاد. فما هي الهبات في العصر البدائي وما هو التبديد؟.

كلاهما يعبِّر عن موقف مفاده أن كل الناس المحيطين بنا هم «خاصتنا» يمتون للـ «نحن» و«بالمقابل فإن التحويل كاستجابة للتعويض وتضخم «الأنا» الكبير للغاية، يتطابق مع موقف الـ «هم» تجاه الناس الآخرين جميعاً. وما يزال هناك حتى في ظل الرأسمالية، جماعة صغيرة هي العائلة، تسودها على العموم، سيكولوجية الـ«نحن» الاقتصادية أي التحويل المجاني للثروة والرعاية. مع ذلك، فإن هذه المجموعة الصغيرة «نحن» تتفتت بسرعة، حين تتدخل الشؤون الاقتصادية إلى حد يُدفع فيه الأطفال من قبل والديهم للقيام بالأعمال المنزلية. وبقدر ما يصبح الشخص إنساناً ـ اقتصادياً يحسب كل شيء أكثر وأكثر، بقدر ما تقل قدرة هذا الشخص على فعل الخير أكثر.

يعري «رأسمال» ماركس لنا، العلاقات المخفية الخاصة بالنهب، التجريد من الملكية، والعبودية التي تشكِّل أساس علاقات التعويض والإنصاف. وقد فسَّر ماركس للعمال المأجورين أنهم ما يزالون عبيداً بالمعنى الاقتصادي الأعمق، وهو الشعور الذي كانوا يشعرون به قبل ظهور الماركسية إلا أنهم كانوا عاجزين عن تحديده بالضبط مما نتج عن ذلك أن الجماهير الواسعة من أشباه البروليتاريا، والفلاحين والشعوب المتخلِّفة اقتصادياً لم تكن واعية لعبوديتها.

لكن في وقتنا هذا بدأ الإنسان يعي بقايا العبودية تلك التي لم يكن يلحظها أو يشعر بها

وبالتالي كان يتقبلّها بدوافع سيكولوجية البدائية الموروثة. ذلك أن الاستعمار والإمبريالية وتزييفات السياسة والمعتقدات... الخ لم تعد قوية كما كانت، بل فقدت الكثير من قوتّها وبالتالي فإن قبضتها على الإنسان المستضعف قد تراخت، وهذا ما يفسِّر لماذا تتسارع خطى التاريخ.

إن الإنسان يُلقي بأثواب العبودية المكشوفة، كما يُلقي بالعبودية المقنَّعة بالحريات الرأسمالية. إنه يتغلّب على العبودية الخارجية وعلى البقايا الداخلية لسيكولوجية العبد. وهناك ثلاث قوى كبرى، ذات ترابط واضح، تتَّحد وتنظم الجهد: معسكر البلدان الاشتراكية، نضال الشعوب المضطهدة من أجل التحرُّر الوطني وتحركات الطبقة العاملة والشيوعية في البلدان الرأسمالية.

لكن دعنا نعود إلى ما قلناه في البداية: دراسة تاريخ العالم يساعد على التكهُّن بالمستقبل. فكيف يمكننا أن نُقدِّر استقرائياً هذا الاتجاه؟.

ها هنا نظرية لروبرت أبنهايمر (Robert Oppenheimer)، أحد أبرز رجال العلم في القرن العشرين؛ «في المجتمعات الأشد بدائية، إذا صدَّق المرء ما يقوله علماء الانتروبولوجيا، يكون الدور الأساسي للطقوس، الدين، الثقافة، هو، بالواقع، إيقاف التغيير تقريباً، أي أن يُقدِّم للكائن الاجتماعي ما تقدِّمه الحياة للكائنات الحية بطريقة سحرية، أي نوعاً من الاتزان، القدرة على البقاء سليماً لا مساس فيه، الاستجابة أقل ما يمكن للتوترات والتغيُّرات الجارية في العالم من حوله. أما في الوقت الحاضر فإن الثقافة والتقاليد تطرح لنفسها هدفاً اجتماعياً وفكرياً مُغايراً تماماً. إذ أن الدور الأساسي لمعظم الأعراف الحية والفاعلة الآن، هو، بالضبط، توفير أدوات التغيُّر السريع. وهناك أشياء كثيرة تلتقي معاً لتحقق هذا التغير في حياة الإنسان لكن ربما كان الشيء الحاسم هو العلم ذاته»[٥].

والآن لنضع هذا بمصطلحات علم النفس الاجتماعي. التاريخ لن يتباطأ أبداً، بل على العكس سيستمر بكسب زخم أكبر ووسائل القسر والإكراه ستتساقط واحدة بعد الأخرى، كما سيكون البرهان العلمي هو الأداة الوحيدة لجمع الناس والربط فيما بينهم. وما من شيء يمكن فعله حول ذلك. لكن مع الزمن سيتعين على هذا البرهان أن يكون أكثر دقة وإطلاقاً.

وكما ذكرنا من قبل، فإن تاريخ العالم هو التعارض الهائل بين الكائنات ما قبل الإنسانية، ما قبل التاريخية «هم» والإنسان الحديث أو بالأحرى عالم البشر الذي ظهر بسرعة. لقد ظلَّ الإنسان، عبر آلاف السنين، يرفض أن يكون ما كان عليه من قبل. وفي هذه المسيرة بدأت الحدود الفاصلة بين الجماعات البشرية المختلفة تغدو أقل تميُّزاً، وتصبح أكثر قابلية للنفاذ والتغير، في حين غدا الشعب بحد ذاته، كل الشعب، وبصورة أكثر تميُّزاً وبعكس الماضي، الـ «نحن» الرئيسية التي يتغلب عليها المرة تلو المرة النشاط الانساني العقلاني.

---

(٥) From R. Oppenheimer's article «Science and Culture» written for Nauka i Chelovechestvo (Science and Humanity), Moscow, 1964, p. 52.

٢ ـ التاريخ والتواريخ

الجنس البشري هو الجماعة التي ما يزال علينا أن نمعن النظر بها.

هذه هي المقولة الفاصلة أو الفكرة الحدية في التفكير السوسيولوجي كله. ولن تكون هنالك خلاصة كاملة لعلم النفس الاجتماعي إن لم يتناول بالبحث هذه الجماعة الكبرى الشاملة لكل الجماعات. فالناس ميالون للنظر إلى الـ «نحن» الخاصة بهم باعتبارها عنصراً يتشكَّل منه الكل الشامل، الجنس البشري لكل الناس الذين يعيشون على الأرض. إن الأممية تنبع من الوعي بالروابط التي تربط حركات الطبقة العاملة والتحرر الوطني والاشتراكية في بلد من البلدان بالحركات المُشابهة في كل أرجاء العالم، مقروناً بالاعتقاد أن تبادل المساعدة على النطاق العالمي أمر ضروري.

إن للمفهوم القائل بأن الجنس البشري كل واحد، تأثيراً قوياً على الأفكار السياسية والأخلاقية وكذلك على الأفكار العلمية والمنطقية وما يمتّ لها من مشاعر.

وقد كانت فكرة العالمية جزءاً من التفكير السياسي منذ العصور القديمة، إنما أخفقت كافة المحاولات لإقامة أمبراطوريات عالمية. وظل كثير من القبائل والشعوب خارج متناول فاتحين مثل الاسكندر الكبير، غير أن الناس، بدءاً بالرواقيين تقريباً، وانتهاء بالأشخاص السياسيين والإيديولوجيين والطوباويين الكثر في العصور الوسطى والحديثة، كانوا يتوقون لوحدة أو توحيد الجنس البشري.

إن علم الأخلاق، لكونه جزءاً من الفلسفة، يتكلم عن «الإنسان بصورة عامة» لا كفرد في مجموعة «نحن» تقابل مجموعة «هم». ولعل بإمكاننا القول، بالواقع، إن فكرة الأخلاق الفلسفية تدين بوجودها لفكرة الجنس البشري. وحين ينفصل علم الأخلاق عن تلك الفكرة، فإنه يتقلص جوهرياً ليرتد إلى مجرَّد العادات.

وفكرة الجنس البشري ماثلة بقوة في حقيقة العلم، وفي كل برهنة وفعل من أفعال المنطق. فالحقائق التي لا نزاع فيها تُشكِّل منذ ديكارت الأساس لأعمق حركات إمكانية ـ البرهنة الفكرية العلمية والاعتراف بالضرورة والالزام المنطقيين، وهذه الحقائق إنما تدل على الإنسان، أي كل امرىء باستثناء الأطفال ومرضى العقول. وما من علم يمكن فهمه بدون افتراض طبيعة عامة للفكر موجودة لدى كل الشعوب والأفراد، بغض النظر عن الفوارق في السمات الثقافية والتاريخية. وما أن يتم إغفال هذا، حتى تتوقف الحقيقة عن أن تكون حقيقة، بل تصبح مجرد عادة، تقليد لا يلزم الجميع وبالتالي ليس له صفة شمولية. وهكذا، فإن مفهوم الجنس البشري ككل واحد هو شرط مُسبق من شروط العلم، بل الأكثر من ذلك أن مفهوم العلم، أيضاً، يتطلب العقل البشري ككل لكي يمعن النظر بمفهوم الجنس البشري.

من جهة أخرى، ورغم أنه بفضل بعض الجوانب الأساسية لجوهرنا نُرجع أنفسنا إلى هذه الجماعة الواسعة العريضة، هذه «النحن» الهائلة، فإنه لا يمكننا القول ما إذا كانت موجودة على صعيد الواقع أم غير موجودة، لأن التاريخ بمجمله هو مجموع تواريخ البلدان، الشعوب

والحضارات. إذ تستخدم كلمة «تاريخ» بالمفرد إلاَّ أنها تُفهم بالجمع. وتواريخ العالم التي تُقدَّم لنا بين الفينة والفينة ليست، من حيث الجوهر، تاريخاً واحداً. بل هي تواريخ كثيرة، تواريخ، شأنها شأن الخيوط تتشابك أحياناً وأحياناً أخرى تتوازى.

إن هدف المؤرخ، تقليدياً، هو أن يكتشف تاريخ بلاد من البلدان ولكي يكون متأكداً فإنه قد يُدوِّن تاريخ موضوع أكثر خصوصية نازلاً حتى تدوين تاريخ فرد من الأفراد. لكن الجميع يتَّفقون على أن موضوع البحث في هذه الحالات إنما يُقرره الجو المحيط. وبالمقابل، يُنظر إلى بلاد بعينها باعتبار أنها «جزيء أولي» من السيرورة التاريخية. فكلمة «بلاد» تعني الآن جماعة سكانية اقتصادية، شعباً أو أمة، أي جماعة اثنية واحدة، إنما على الأغلب دولة أو إقليماً له حدود خاصة حسب مفهوم المدرسة الألمانية للدولة التاريخية. والأكثر من ذلك أنه يتمُّ إظهار أرض الدولة المُعاصِرة على خلفية من حقب تاريخية بعيدة حين لم تكن البلاد موجودة بعد، سواء بالمعنى الطبيعي أو بالمعنى الإداري، وحين كانت أرضها محتلة من قبل الإمارات [التي لم تكن أراضيها بالضرورة تتطابق بحدودها مع الحدود قيد المناقشة] أو القبائل التي كانت تعيش هناك أو الجموع المهاجرة.

وعلى وجه الإجمال، فإن مشكلة تاريخ العالم تعود بنا إلى العلاقات بين مجموعة الـ «نحن» والـ «هم» التي تُشكِّل نسيجها الصميمي بالذات.

فلكل مرحلة من تطور الجنس البشري وسيلتها الخاصة البارزة من وسائل التبادل الشامل.

إنما وحدها مرحلة الرأسمالية هي التي طورت صلات مباشرة تشمل العالم كله كالسوق العالمية مثلاً، الروابط والعلاقات الاقتصادية الكونية، شبكات النقل والمواصلات والإعلام على مستوى الكرة الأرضية. مع ذلك، فقد أدَّى هذا إلى تناحرات عالمية أيضاً. فعمال العالم يقفون وجهاً لوجه أمام البرجوازية العالمية والعهد الرأسمالي، بدءاً من يوم ظهوره، كان سبباً لظهور التناقض بين بعض البلدان الرأسمالية والعالم اللارأسمالي، الذي تحوَّل معظمه إلى مستعمرات لتلك البلدان. كذلك أدَّت الرأسمالية إلى حدوث صدامات ليس فقط من أجل التقسيم بل أيضاً من أجل إعادة تقسيم كوكبنا بين الدول الرأسمالية. فالرأسمالية هي السبب في حروب العالم. لقد انفجرت تناقضاتها الداخلية في خصام عالمي وقع بين نظامين اجتماعيين ـ اقتصاديين. وينبغي أن نتذكَّر أنه حين كتب لينين في مقالته «هو شعار من أجل دولة أوروبية متحدة»، أنه يمكن أن تنتصر الاشتراكية أولاً في بضع دول أو حتى في دولة رأسمالية بمفردها، فإنه لم يكن يعني عزل تلك الدولة بل عداءها وتناقضها مع النظام الرأسمالي العالمي. لقد كتب لينين: «بعد تجريد الرأسماليين من ممتلكاتهم وتنظيم إنتاجهم الاشتراكي سوف تنهض البروليتاريا المُنتصِرة في تلك البلاد ضد بقية العالم ـ أي العالم الرأسمالي ـ لكي تستقطب حول قضيتها، الطبقات المُضطهَدة في البلدان الأخرى...»(٦) وهذا يصلح تماماً وينطبق أيضاً على العصر الذي يكون فيه نظام اشتراكي كامل ـ لا بلد واحد ـ في مواجهة

---

(٦) **V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 21, p. 342.**

النظام العالي الرأسمالي الاحتكاري.

لم تكن العلاقات الدولية في عهود ما قبل الرأسمالية بمثل حالة الصراع التي جعلتها عليها الرأسمالية وبسرعة خاطفة، لكن هذا لا يعني أن فكرة تاريخ العالم غير قابلة للتطبيق على الحقب ما قبل الرأسمالية، وإن يكن ذلك بمعنى مغاير كثيراً، فالعلاقات الشائعة في التاريخ القديم والوسيط إنما كانت العلاقات السلسلية، أي الارتباط المباشر بين بلد ما وبضعة بلدان مجاورة له، تشكل بدورها، روابط مع بلدان أخرى. وهناك قلّما كان يستطيع المرء رؤية الطبيعة العالمية ـ النطاق للتاريخ. إلاّ أنها كانت موجودة، نظراً لأنه ما من بلد ولا حتى أصغر وأكثر شعوب العالم عزلة كان يقع خارج هذه العلاقة السلسلية.

وأخيراً، وحتى في أقدم العصور، لم تكن العلاقات التاريخية العالمية النطاق تعني النفاذ أو التفاعل المتبادل والموضوعي مع البلدان المجاورة سواء كان ذلك اقتصادياً أو سكانياً أو سياسياً أو ثقافياً، بل علاقة سلبية أي الصد والانعزال.

وبوسعنا القول إن الجنس البشري ظهر في البداية كنسيج ناعم، خيوطه، أي الحدود ونقاط الاتصال، تحمل في الغالب شحنة سلبية لم تلغِ، بالواقع، إمكانية الانتشار والتمازج، وفي مرحلة لاحقة، بدأ التفاعل الإقليمي يجد موطىء قدم له بصورة تدريجية، إنما كان، لدى التحليل النهائي، مجرَّد جزء من النظام السلسلي العالمي الذي كانت عناصره غير مدركة له. إذاً كان الانعزال هو العامل السائد، إنما كان في ذلك الحين انعزالاً سياسياً، ولهذا السبب فقد كان يتخذ شكل التهديد المسلَّح للجيران والدفاع ضدهم. فيما بعد، باتت العلاقات العالمية تحمل شحنة إيجابية، غازية الانفصالية والانعزالية والركود، مُحوِّلة التاريخ إلى تاريخ ذي صفة عالمية واضحة، ومؤدية أيضاً إلى إحداث تناقضات وخصومات عالمية.

هذه هي بعض السمات الديالكتيكية لتطور الظاهرة الذاتية والموضوعية ـ التاريخية ـ الاجتماعية التي افترضناها كأساس لعلم النفس الاجتماعي وحددناها بصيغة «نحن» و«هم». فتاريخ الإنسان لم يصبح بعد، تاريخ «نحن» واحدة لا يقابلها أحد، حيث ظاهرة الـ «هم» تنخفض إلى مجرَّد التنافس بوصفه تعبيراً ليس عن الانعزال أو العداء بل عن المساعدة والتعاون المتبادل. تلك هي نظرتنا للمستقبل الشيوعي للجنس البشري، رغم أن هذا المطمح بتحقيق «نحن» عالمية شاملة تعرقلها القوى المعادية للشيوعية.

لقد كان التاريخ دائماً أكثر من مجرد مجموع تواريخ كثيرة. واليوم ما يزال علم التاريخ بحاجة لمنهج لا تُدرَس من خلاله تواريخ البلدان وحسب بل التاريخ ككل كما يعطى مكان هام فيه لعلم النفس الاجتماعي.

٣ ـ احتمالات

القسمان السابقان من هذا الفصل هما موجز مختصر لمسألتين تتعلقان بعلم التاريخ ربما تحملان بشارة أكبر بالحل في المستقبل. فتقدُّم علم التاريخ مرتبط باتساع معارفنا عن القوانين التي تحكم الأفعال التاريخية للجماهير بما في ذلك «تمرد الجماهير» ـ محور

التاريخ ـ الذي يثير حنق علماء الاجتماع البرجوازيين مثل أورتيغا ي غاسيت (Ortega y Gasset) كذلك سيغدو التاريخ أكثر علمية بمقدار ما يقهر الحواجز التي تقسم الجنس البشري إلى أطراف متناحرة. ولا شك أن صعوبات مجهولة كثيرة ستظل تظهر وقوانين جديدة ستكتشف إلاّ أنه لا بد أخيراً أن يغدو علم التاريخ علماً خالصاً يدور حول الجماهير والجنس البشري.

وفي كلا هذين الاتجاهين، كان التاريخ يتعامل مع الفكرة السائدة «أعداء» و«عدو» وكانت تلك الفكرة تتفاوت من حقبة إلى حقبة وتختلف ولسوف تستمر بالتفاوت والاختلاف. ففي الماضي السحيق، كان «العدو» هو الإنسان البدائي، الحيوان الذي كانت تتجنبه الكائنات البشرية، فيما بعد أصبح هذا العدو هو الغريب، الأجنبي، ومن ليس من الأقرباء، وفي المجتمع الطبقي غدا الأعداء هم المضطهدون، المستعبِدون [أو، العكس، الغوغاء] إضافة إلى الأجانب، الفاتحين، الأقوام الناطقة بلغات أخرى، وأخيراً، الغرباء، الهراطقة، الوثنيين. لكن بوسعنا الآن أن نتطلع قدماً إلى الزمن الذي تحل فيه محل الحروب والخصومات حرب البراهين والحجج، لكون هذا هو المُرادِف للتعاون المتبادل بدلاً من العداوة. بذلك، يمكن وصف الأعداء أي مجموعات الـ«هم» بأنهم زمرة أساسية من زمر علم النفس الاجتماعي لا تقل أهمية عن نقيضتيها: خاصة «المرء» والـ«نحن».

ثمة عملية مناقضة بشكل ما للعداوة ودورها التاريخي هي تضامن الشعب للقيام بالمهام التاريخية الأساسية. إذ حينما تكبر المهمات، لا تعود الجماعات الصغيرة، بل حتى الجماعات التي كانت تبدو حتى الأمس فقط كبيرة كفاية، صالحة بعد. ولسوف يزداد ويستمر بالتزايد عدد الشعوب التي ستندمج في مجموعات الـ«نحن» التاريخية هذه. لذا فإن مهمة علم النفس الاجتماعي الواعدة أكثر هي أن ينقِّب أعمق وأعمق في الآليات والأنماط والقواعد التي تُشكِّل أساس تكوين الجماعات البشرية الكبرى. تُرى كيف تصاغ إرادة جماعية هائلة لعدد كبير من الأفراد؟ كيف يمكن الحصول على ذهن مركب مبدع كبير، ذهن خالص من التناقضات والصدوع، ذهن يكون نتاجاً لأذهان كثيرة؟.

لنعد إلى علم الثورة اللينيني. إن هدفه النهائي هو أن يجمع القطيرات في جداول والجداول في تيار ضخم، أن يوحد مئات الآلاف ضمن عشرات الملايين المندفعة قُدُماً بالاتجاه ذاته، أي المشحونة بطاقة مُوجَّهة نحو نفس الاتجاه. لقد كتب لينين: «إننا نستبدل طرائق المدرب العسكري القديمة التي كانت تُتبع في المجتمع البرجوازي ضد إرادة الأغلبية بنظام العمال والفلاحين الواعي ـ طبقياً، أولئك العمال والفلاحين الذين يوحِّد بينهم كره المجتمع القديم مع التصميم والقابلية والاستعداد لتوجيهه وتنظيم قواهم من أجل هذا النضال كي يصهروا معاً إرادات الملايين ومئات الملايين من الناس ـ المُبعثَرين، المتفرِّقين في أرجاء البلاد الواسعة ـ ضمن إرادة واحدة، الهزيمة بدونها حتمية ولا مناص منها»(٧). ذلك هو معنى مركب الـ«نحن» والـ«هم» في الوقت الحاضر وفي العصور القادمة سيغدو ذلك المعنى أكبر وأكبر،

---

(٧) **V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 31, P. 288.**

نقول عشرات الملايين من أولئك الذين يصنعون الأشياء «كتب لينين»، تبدع شيئاً أرفع بشكل لا محدود مما يمكن لأعظم عبقري أن يتنبأ به »[٨].

إن حجم وتضامن الجماهير، في نظر لينين، هما المعياران الحاسمان عند كل تأدية لمهمة ذات دلالة عالمية. وهذه الفكرة، بصورة خاصة، تتخلل برنامجه الخاص بتوحيد شعوب وجمهوريات الاتحاد السوفياتي وضمان مصالح الجماعة والعمل المشترك من قبل الطبقة العمالية والفلاحين. غير أنه ينبغي أن تعطى الأولوية، أحياناً، لفئة الأفكار الخاصة بالأمم والطبقات بدلاً من أن تُعطى لسرعة التقدم. ففي عام ١٩٢٢ كانت نظرة لينين هي «الاتصال بالجماهير الفلاحية، بأفراد الجيش والعمال، والبدء بالتحرك قدُماً وإن يكن ذلك ببطء لا محدود وغير قابل للقياس ربما أكثر مما نتوقع، إنما بطريقة تجعل الجماهير كلها، فعلياً، تتحرك قدُماً معنا »[٩].

بيد أن لينين حذَّر من أن هذه الوحدة الخالصة للـ«نحن» الكبيرة، صانعة التاريخ يمكن أن تقل قيمتها داخلياً بوجود التحفِّظ والافتقار للإخلاص والصدق سواء في السياسة أو الدعاوة أو التحريض.

العالم الرأسمالي مشبع بالشك والزيف. والدعاية الرأسمالية، وكذلك الممارسة الاجتماعية ـ الاقتصادية في بعض النواحي، تجهد لإيجاد إحساس بالمصالح المُشتركة لدى المالكين والعمال على حد سواء. غير أن هذه التركيبات يتطلّبها الوقائع، لأننا، في اللب، نرى ما هو أكثر من مجرد التضاد الاقتصادي. وما يمكن أن نأخذه كنموذج في هذا المجال هو الإضراب الذي حدث في أيلول ١٩٦٤ في ورش شركة جنرال موتورز في الولايات المتحدة، حين كانت المطالب ذات طبيعة سيكولوجية ـ اجتماعية أكثر مما هي ذات طبيعة اقتصادية. فقد أصرَّ العمال على مطالبة أصحاب الشركة بإيقاف التجسس واستراق السمع والتعدِّي على كرامتهم كبشر، فأي دفاع عن مجموعة «نحن» ودية تتألف من العمال والمالكين !! إن التجسس على مواطنين زملاء واستراق السمع عليهم والتعدي على كراماتهم هو أشبه بسرطان يحمل الموت والدمار لمجموعة الـ«نحن» وشعور الجماعة.

كان لينين يعتبر قوة الحزب والحكومة السوفياتية في تكاملهما، «فدعايتنا وتحريضنا يجب أن يكونا مكشوفين وصريحين لا مواربة فيهما ولا خداع »[١٠]. وقد أصر على أنه ينبغي أن يحصل الناس على معلومات صادقة وكاملة وأنه ينبغي عدم إخفاء أية صعوبات أو تعقيدات عن الجمهور، حينذاك يربط الناس مصيرهم بالحزب والحكومة السوفياتية ربطاً لا انفصال فيه ضمن وحدة صادقة، «فكون الحكومة السوفياتية لا تخاف وتتبنى ما تتبناه علناً» كتب لينين «حقيقة تجذب ملايين أخرى من العمال إلى جانبها »[١١].

لكن، في غياب الوحدة. ينقسم الشعب والحكومة في أعين الجماهير إلى «نحن» و«هم».

---

(٨) Ibid., Vol. 26, P. 474.

(٩) Ibid., Vol. 33, pp. 271 - 72.

(١٠) V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 32, P. 215.

(١١) Ibid., Vol. 28, P. 161.

أما حين يتَّحد الشعب والحكومة في «نحن» واحدة. فإنه يغدو باستطاعة الحكومة أن توجِّه طاقة ومشاعر الشعب الاتجاه الأكثر إفادة للمسيرة العامة في أية لحظة من اللحظات. وفيما يلي ما كتبه لينين عام ١٩١٩ في ذروة الحرب الأهلية والتخلخل الاقتصادي. «إننا مدينون بانتصاراتنا للنداء المُباشر الذي وجهه حزبنا وحكومتنا السوفياتية للجماهير العمالية ومصارحتها بكل صعوبة جديدة ومشكلة طارئة في حينها، كما أننا مدينون لقدرتنا على أن نفسر للجماهير لماذا كان ضرورياً أن نكرِّس كافة الطاقات لناحية معينة أولاً ثم لناحية أخرى من الجهد السوفياتي في لحظة معينة. ولقدرتنا أيضاً على حفز طاقات وبطولة وحماس الجماهير، وأن نركِّز كل ذرة من جهدنا الثوري على واجب الساعة الأكثر أهمية»[١٢].

وإذا كانت تلك هي الحالة في بداية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، فالأمر التالي الذي ينبغي أن يتم هو تفادي الخطأ في الوقت الحاضر. فالشيوعية ليست سكوناً بل تسريعاً لا هوادة فيه. وهي ليست ثباتاً بل ديناميكية تعني التقدم والنماء بمعدل يتزايد باستمرار ولا تعيقه أية حواجز أو عراقيل اجتماعية. فكل تاريخ الإنسان، من حيث معدل النمو، كان يتبع خطاً بيانياً يطابق المتوالية الهندسية، لكنه في القرون الأخيرة أبدى تقريباً تسارعاً حاداً في النمو، وهذا التسارع هو الذي جعل الجنس البشري أقرب إلى الشيوعية باعتبارها ذلك الجزء من الخط البياني الذي يصبح فيه التسارع بغير حدود أو قيود من هذه الزاوية، فإننا سنكون في مأمن أن نتكهن أن الديناميكية التاريخية ستفرض متطلبات أساسية على التركيبة النفسية؛ أولاً فيما يتعلق بتضامن الجنس البشري في تنفيذ المهام المتوجِّبة عليه، وثانياً بالنسبة لقابلية الحركة في الانتقال من جملة شروط معينة إلى جملة شروط جديدة.

ولسنا نجانب الحقيقة حين نقول إن ظواهر علم النفس الاجتماعي التي تغطيها أفكار التكوُّن الذهني والعادات الراسخة سوف تتلاشى، إذ يجب النظر إلى النفسية البشرية في المجتمع الشيوعي باعتبارها أكثر قابلية للحركة مما هي نفسية اليوم. وذلك نابع من ديناميكية الحياة الموضوعية.

---

(١٢) Ibid., Vol. 30, P. 139.

الفهرس

هذا الكتاب

بعد فترة من الانقطاع الطويل عادت مشكلات علم النفس الاجتماعي تجتذب مرةً أخرى انتباه العلماء قاطبة. وثمة أسباب عديدة حفّزت على اعتمال هذا الاهتمام المتجدّد.

ما نود أن نعرفه هو: كيف وبأية طرق نوعية يقرر الكائن الاجتماعي الوعي؟. ذلك أن مغالطة المادية الاقتصادية في أنها تغفل العوامل الذاتية في التاريخ الإنساني. وإن الاكتشاف الماركسي لما هو موضوعي ـ من جهة ـ يتطلب شرحاً وتفسيراً لما هو ذاتي دون رفض هذا الذاتي. وهكذا، فإن علم النفس الاجتماعي يدرس الجانب الأكثر ذاتية لما هو موضوعي، عنينا النفسية المتبدِّلة تاريخياً للإنسان.

فهل يصف المؤرخون، مثلاً، النفسيات ويحلّلونها؟ قلّة منهم من يفعل ذلك لسوء الحظ. ومع ذلك فالتاريخ المجرَّد من النفسيات هو تاريخ بلا أحياء. إنه تاريخ «مجرد من الإنسانية».

إن علم النفس الاجتماعي هو أساساً علم تاريخ، فالمظهر التاريخي هو حجر الزاوية بالنسبة إليه، تماماً كما الأساس المادي الفيزيولوجي للنشاط النفساني، الذي يدرس الإنسان المتبدِّل.. الإنسان المتغيّر.

وهكذا، فعلم النفس الاجتماعي وعلم التاريخ علمان مترابطان. والعلاقة السببية بين الكائن الاجتماعي وبين الوعي هي جذع المادية التاريخية. والقول إن الكائن الاجتماعي يقرر الوعي هو مبدأ أساسي يفتح آفاقاً لا حدَّ لها من العلم والتطور الاجتماعي. هذا ما يعمد الكتاب إلى تفسيره بسعة إدراك، من الوجهتين: الفلسفية والتاريخية الملموسة.